

Brysz, Simon
Das Ding an sich und die empirische Anschauung in Kants Philosophie





DAS DING AN SICH
UND
DIE EMPIRISCHE ANSCHAUUNG IN KANTS PHILOSOPHIE

(TEILDRUCK)

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

GENEHMIGT

VON DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT
ZU BERLIN.

VON

SIMON BRYSZ

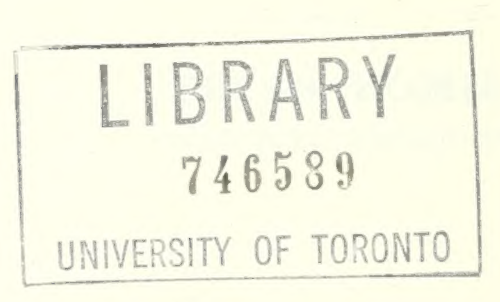
AUS UNIEJEW (RUSS. POLEN)

TAG DER PROMOTION: 9. APRIL 1913

Referenten: Professor Dr. B. Erdmann.
Professor Dr. A. Riehl.

Mit Genehmigung der hohen Fakultät kommt hier nur der erste Teil der ganzen Arbeit zum Abdruck. Das Ganze erscheint demnächst im Verlag von Max Niemeyer in Halle a. S. als Heft XLI der „Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte", hrsg. von Benno Erdmann.





Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

Herrn

Eduard Heimann

Lodz

in dankbarer Verehrung gewidmet



Gibt es nach Kant einen von uns unabhängigen Realgrund unserer Vorstellungen?

Die Frage, ob es nach Kant einen von uns unabhängigen Realgrund unserer Vorstellungen gibt, gehört bekanntlich zu den strittigsten Punkten in der Deutung seiner Philosophie. Und es bedarf geradezu einer Entschuldigung, wenn man das alte Gespenst vom Ding an sich, um das von so vielen berufenen und unberufenen Kantforschern gekämpft worden ist, wieder auferstehen läfst. Da jedoch die Frage der empirischen Anschauung eine klare Stellungnahme zum Ding an sich erfordert, so sei es mir gestattet, dieses Problem wenigstens in den allgemeinsten Zügen zu erörtern, umsomehr, als einige strittige Punkte unter Zuhilfenahme der von Erdmann herausgegebenen Reflexionen Kants und der Losen Blätter von Reicke, wie mir scheint, leicht aufgeklärt werden können.

Man sollte meinen, dafs die häufig wiederholten klaren und manchmal gar nicht mifszuverstehenden Äufserungen Kants über die Existenz der Dinge an sich, ebenso wie die geradezu affektvolle Protestation wider die Zumutung eines Berkeleyschen Idealismus einem derartigen Streite hätte vorbeugen müssen. Es ist indessen nicht schwer einzusehen, dafs mannigfache Gründe diesen Kampf heraufbeschworen haben. — Erstens sind es die nicht leicht zu lösenden Widersprüche, die dem Kantischen Kritizismus aus der Annahme an sich existierender Dinge erstehen. Zweitens finden sich vielfache Äufserungen in der Kritik, die das Ding an sich zu negieren scheinen. Drittens ist es offenbar unmöglich — trotz scheinbarer Versuche — die Existenz dieser Dinge von den Voraussetzungen des Kritizismus aus spekulativ zu beweisen. Dazu kommt die

Zweideutigkeit des Kantischen Terminus Gegenstand, der bald als transscendentaler, bald als empirischer verstanden werden kann. Zu diesen sozusagen immanenten, d. h. im System selbst liegenden Gründen — die zwar zu den verschiedenen Auffassungen vom Ding an sich nicht ermächtigen, wohl aber die auseinandergehenden Meinungen erklären — gesellt sich eine Reihe subjektiver, vom jeweiligen Standpunkte des Interpreten abhängender Gründe. Die Vertreter der zeitgenössischen Tradition, ganz blind für das eigentliche Ziel der Kritik und für die ungeheure Umwälzung, die Kants Lehre für Metaphysik und Wissenschaft bedeutete, fanden in der Lehre des Philosophen, die sämtliche Metaphysiken zeitgenössischer Kapazitäten als eitles Gerede brandmarkte, nur einen verschärften Berkeleyschen Idealismus. Andererseits aber hatte das Bestreben, das Kantische Ding an sich gänzlich aus dem Bereich des Seienden zu eliminieren, tiefer liegende Gründe. Wahrhaft grofse Geister imposanten idealistischen Gepräges waren auf den Königsberger Meister gefolgt, und forschten, nachdem das Ding an sich von Kant als unbekannter und unerkennbarer Grund des Seins hingestellt worden war, was dieses Ding doch sein möge. Man glaubte die Kritik in vermeintlich Kantischem Sinne weiterbilden zu müssen. Die Kantischen Dinge an sich wurden vorerst unifiziert; man liefs sie sich immer mehr verflüchtigen, um sie endlich im „Ich", im „Identischen", „Absoluten", im „Willen" oder im „Unbewufsten" aufgehen zu lassen. — Die Kantische nüchterne, wenn auch nur zum Teil durchgeführte Negation der dogmatischen Metaphysik, mufste eine glänzende Reaktion hervorrufen, zumal Kant selbst im praktischen Kritizismus Fingerzeige für eine solche gegeben hatte. Das Ding an sich, für Kant das transscendentale Objekt, die andere Seite der Erscheinung, die uns unbekannt bleibt, weil wir diese und nicht eine andere Sinnlichkeit haben, wurde zum Ausgangspunkt neuer metaphysischer und religiös-mystischer Systeme.

Wir wollen zunächst feststellen, dafs Kant die Existenz der Dinge an sich ohne weiteres vorausgesetzt hat. Es ist überflüssig und zugleich unnütz, alle die Stellen, aus der Kritik und den Prolegomenen, die unumwunden und unzweideutig die Existenz der Dinge an sich mit voller Schärfe hervorheben, anzuführen. Die Gegner haben sie tausendmal

gehört und gelesen und werden sich auch dann, wenn sie diese Auslassungen zum tausend ersten mal hören, von ihrer Interpretation nicht abbringen lassen. Wichtig dagegen scheint die Frage, warum Kant eigentlich so sehr an der Existenz der Dinge an sich liegt, warum er sie voraussetzt und an ihnen festhält, auch nachdem sie ihm zum Problem geworden sind, weshalb er den Einwendungen seiner Freunde und Gegner durch den Hinweis auf den Begriff der Vorstellung ausweicht.

Was das erste betrifft, nämlich die Voraussetzung der Dinge an sich in der Ästhetik, so könnte man dies in dem realistischen Zug von Kants Denken, das jedem schwärmerischen und skeptischen Idealismus abgeneigt war, begründet finden. Dafs er aber an dieser Voraussetzung festhält, auch nachdem ihm von seiten seiner Kritiker vorgeworfen worden war, dafs jene Annahme mit dem sonstigen Ergebnis seiner Kritik nicht in Einklang gebracht werden könne, — dafür mufs ein tiefer liegender Grund zu finden sein. Und in der Tat, das Festhalten an der Existenz an sich seiender Dinge, auch nachdem die Kritik gezeigt hat, dafs man über Transscendentes nichts, auch nicht das Sein aussagen darf (denn sonst müfste man den kosmologischen Gottesbeweis ebenfalls anerkennen), dieses Festhalten kann nur verstanden werden, wenn die Prämissen hierfür nicht in der spekulativen, sondern in der praktischen Philosophie gesucht werden.

Dafs dies der Fall ist, ersehen wir aus Folgendem. In der Vorrede zur 2. Auflage sagt Kant: „Der Idealismus mag in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik für noch so unschuldig gehalten werden (was er in der Tat nicht ist), so bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge aufser uns .... blofs auf Glauben annehmen zu müssen.“ [1]) Als Ergänzung hierzu heifst es in den Losen Blättern: „Der Idealismus, der die Aufsenwelt leugnet, kann ... auch wohl ein Hindernis abgeben zu dem, was den Endzweck der Metaphysik ausmacht, zu dem Übersinnlichen fortzuschreiten, wenn alles

[1]) Vorr. 2 zur Kritik d. r. V. XL Anm. Ich zitiere im allgemeinen Kants Werke nach der Akademieausgabe. Die Kritik d. r. V. jedoch nach der Originalpaginierung der 2. Auflage (Ausgabe Erdmann). Bei Zitaten aus der 1. Auflage füge ich immer A hinzu.

Sinnliche blofs in uns gesetzt wird.[1]) Diese Auslassungen dürften für alle diejenigen, die das Ding an sich zu einem leeren Grenzbegriff, zu einer Aufgabe, zu einem ewigen Schein, oder wie die Ausdrücke sonst lauten, degradieren wollen, ein vorzügliches Objekt für ihre Interpretationskünste bieten. Denn hier wird der eigentliche Grund angegeben, warum Kant sich mit dem Gedanken nicht versöhnen konnte, dafs das Subjekt neben der Form auch die Materie der Erscheinungen aus sich heraus produziere! Damit wäre der Weg zur praktischen Philosophie, die ihm so sehr am Herzen lag, ein für alle mal verschlossen gewesen. Auch die Behauptung, Kant habe sich eigentlich um das Ding an sich nicht gekümmert, ihm wäre es nur um die Wissenschaft zu tun, hingegen das Problem, ob den Erscheinungen etwas zugrunde liege oder nicht, läge nicht im Bereiche seines Interesses, wird durch diese Erklärungen hinlänglich widerlegt.

Es wäre jedoch falsch anzunehmen, dafs der Existenz der Dinge an sich gleich zu Beginn der Darstellung Kants in der Kritik der reinen Vernunft diese praktische Bedeutung zugeschrieben worden sein sollte. Vielmehr verhält sich die Sache so. Die transscendentale Ästhetik hat, veranlafst durch die Antinomien,[2]) die entstehen, wenn man Raum und Zeit

---

[1]) Lose Blätter aus Kants Nachlafs, mitgeteilt von Rudolf Reicke I, 102.

[2]) Wenn ich nicht irre, war Lotze der erste, der die Bedeutung der Antinomien für die transscendentale Ästhetik gesehen hat, er sagt: „Die Beweggründe zu einer solchen Umgestaltung der gewöhnlichen Ansicht lagen für Kant nicht in der Natur des Raumes selbst, sondern in den Widersprüchen, in welche sein vorausgesetztes Verhalten zu dem Wirklichen zu führen schien . . . Erst die Antinomien, in welche wir uns verwickeln, wenn wir mit dieser Voraussetzung eines wirklichen Raumes unsere Vorstellungen vom Ganzen der Welt oder von ihren letzten Bestandteilen zu vereinigen suchen, entschieden bei Kant für die Annahme, die Anschauung des Raumes sei nur eine subjektive Form, mit welcher die Natur des vorauszusetzenden Realen nichts gemein habe.“ Metaphysik, 2. Aufl. S. 201 f. — Unabhängig hiervon bemerkt Riehl: „Die Antinomie trieb zur Unterscheidung der phänomenalen und intelligiblen Welt; um aber diese Unterscheidung zu machen, mufste ihr jene zwischen den sinnlichen Elementarbegriffen und den Denkbegriffen vorausgegangen sein. Also war es ein metaphysisches Interesse, welches Kant auf die Bahn der kritischen Philosophie brachte.“ Der philosophische Kritizismus

als an sich seiend annimmt, die Dinge in Dinge an sich und Erscheinungen geschieden. Diese Dinge an sich zu bezweifeln ist Kant damals nicht einmal „in den Sinn gekommen", denn sonst hätte die Unterscheidung ganz anders ausfallen müssen. Es wären dann nicht nur Raum und Zeit blofs subjektiv, sondern auch der gesamte spezielle Gehalt der Erscheinungen. Dieser Gehalt müfste zwar auch dann nicht a priori sein, denn alles Apriorische der Anschauung ist subjektiv, nicht aber ist auch umgekehrt alles Subjektive a priori, z. B. Bewegung und Veränderung. Kant hätte aber sagen müssen, Raum und Zeit allein sind subjektiv und a priori; alles andere ist zwar nicht a priori, d. h. es ermöglicht gar keine objektiv gültigen Erkenntnisse, aber ist lediglich meine Vorstellung, der nichts aufser mir (transscendentaliter) entspricht, oder aber er hätte diese Frage wenigstens offen lassen müssen. Kant sagt jedoch am Schlusse der Ästhetik: „Was es für eine Bewandtnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts als unsere Art sie [offenbar doch die Gegenstände an sich] wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen zukommen mufs." [1]) Hier wird also ausdrücklich gelehrt, dafs die Dinge an sich als die andere Seite der Erscheinungen anzusehen sind. Erst später, als infolge der Kritik seines Werkes das Ding an sich zum Problem sich

---

I, S. 273. Man vergl. auch 249 f. und 2. Aufl. I, 343. Diese Vermutung Riehls fand dann eine glänzende Bestätigung in dem von Erdmann herausgegebenen neuen Material aus Kants Nachlafs. Man vergleiche besonders Reflexion Nr. 4, wie auch den Brief an Garve vom 21. Sept. 1798. B. Erdmann hat dann in einer erschöpfenden Abhandlung auf die ungemeine entwicklungsgeschichtliche Bedeutung der Antinomien für Kants Kritizismus hingewiesen. Mit Hilfe des von ihm entdeckten neuen Beweismaterials hat er überraschend gezeigt, dafs die Umwälzung im Kantischen Denken keinem andern Einflufs (also auch nicht dem Humes) in dem Mafse wie den Antinomien zuzuschreiben sei. Man vergleiche: Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie, Vorbericht zum 2. Bande der Reflexionen Kants S. XXVI ff., sowie Prolegomena, Einleitung S. LXXXV.

[1]) Kr. S. 59. Beiläufig sei bemerkt, dafs diese letzte Behauptung Kants, die doch im Grunde nur ein Analogieschlufs ist, etwas zu apodiktisch ausgedrückt ist.

allmählich ausgebildet hatte, wurde Kant darauf aufmerksam, dafs, obwohl spekulativ kein Beweis für diese Existenz zu führen ist, so doch an diesen einstmals gar nicht beanstandeten Dingen festgehalten werden müsse, wenn die Folgen des Freiheitsbegriffes nicht gefährdet werden sollten, und dafs andererseits diese praktische Notwendigkeit des Begriffes der Freiheit den einzigen und sichersten Beweisgrund für die Existenz übersinnlicher Dinge abgibt. So lesen wir in der Einleitung zur Kritik der praktischen Vernunft: „Dagegen eröffnet sich nun eine vorher kaum zu erwartende und sehr befriedigende Bestätigung der konsequenten Denkungsart der spekulativen Kritik darin, dafs, da diese die Gegenstände der Erfahrung als solche und darunter selbst unser eigenes Subjekt nur für Erscheinungen gelten zu lassen, ihnen aber gleichwohl Dinge an sich selbst zum Grunde zu legen, also nicht alles Übersinnliche für Erdichtung und dessen Begriff für leer zu halten einschärfte: praktische Vernunft jetzt für sich selbst, und ohne mit der spekulativen Verabredung getroffen zu haben, einem übersinnlichen Gegenstande der Kategorie der Kausalität, nämlich der Freiheit, Realität verschafft ... also dasjenige, was dort[1]) blofs gedacht werden konnte, durch ein Faktum bestätigt.“[2])

Nun wird aber behauptet, dafs bereits in der Analytik eine Schwenkung der Ansicht in bezug auf die Dinge an sich eingetreten sei. Zur Bestätigung dieser Behauptung wird folgendes geltend gemacht:

1. Das Ergebnis der Analytik ist, dafs die Kategorien nur auf sinnliche Gegenstände angewandt werden dürfen. Die konsequente Durchführung dieses Gedankens gestattet aber nicht einmal die Existenz von dem Ding an sich zu prädizieren. — Wollte man dagegen einwenden, dafs die Kategorien nicht im gleichen Mafse subjektiv seien, wie Raum und Zeit, dafs ihre Unanwendbarkeit auf nichtsinnliche Gegenstände nur davon herrühre, dafs sie die Anschauungsformen zu Hilfe nehmen müfsten, was aber bei der Existenz nicht notwendig sei; — so

[1]) Man vgl. Vorr. 2, S. XXVI, Zeile 12.

[2]) Kants WW. V, 5 f. Man vgl. auch L. Blätter S. 217: „Die Endabsicht aller Metaphysik ist von der Erkenntnis des Sinnlichen zum Übersinnlichen aufzusteigen.“

zeigt doch der folgende Satz, dafs diese Unterscheidung nicht richtig ist. „Realität" — sagt Kant — „kann man im Gegensatze mit der Negation nur alsdann erklären, wenn man sich eine Zeit (als den Inbegriff von allem Sein) gedenkt, die entweder womit erfüllt oder leer ist."[1]) Kant kann also, wird geltend gemacht, nicht mehr behaupten, es gibt Dinge an sich, wenn er sich selbst nicht widersprechen will.

2. Kant selbst läfst die Einteilung in Phänomena und Noumena gar nicht zu und nennt das Noumenon einen „problematischen Begriff" oder auch „Grenzbegriff".

3. Selbst wenn man dem zweiten Argument ausweicht, so heifst es doch ausdrücklich, dafs „obgleich unser Denken von der Sinnlichkeit abstrahieren kann, so bleibt doch die Frage, ob es alsdann nicht eine blofse Form eines Begriffes sei und ob bei dieser Abtrennung überall ein Objekt übrig bleibe."[2])

Was nun zunächst das zweite Argument betrifft, so ist klar, dafs mit Noumenon hier nur dasjenige in positiver Bedeutung gemeint ist,[3]) und dieses ist tatsächlich ein problematischer Begriff, weil der Verstand, vor dem es gehörte, ein Verstand mit der Fähigkeit intellektuell anzuschauen, selbst ein Problem ist. Dies geht aus dem ganzen Inhalte des hierfür in betracht kommenden Abschnitts über Phänomena und Noumena, besonders aber aus folgender Stelle hervor: „Das Objekt, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transscendentale Gegenstand, das ist der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt. Dieser kann nicht das Noumenon heifsen: denn ich weifs von ihm nicht was er an sich selbst sei und habe gar keinen Begriff von ihm, als blofs von dem Gegenstande einer sinnlichen Anschauung überhaupt."[4]) Bekräftigt wird dies durch den Umstand, dafs die 2. Auflage und die Randbemerkungen im Handexemplar[5]) einige Stellen, die zu Mifsverständnissen verleiten könnten, durch genauere Bestimmung des Noumenon den Text ergänzen und

---

[1]) Kr. S. 300.

[2]) Kr. A 252 f.

[3]) Man vgl. auch Riehl a. a. O. I, 2. Aufl. § 573.

[4]) Kr. A 253. Man vgl. auch die Definition des Noumenon Kr. A 248 und 307.

[5]) Man vgl. B. Erdmann, Nachträge zu Kants Kritik d. r. V.

jede Zweideutigkeit entfernen. So wird zu dem Satze: „dafs die Grundsätze des Verstandes nur ... auf Gegenstände der Sinne, niemals aber auf Dinge überhaupt ... bezogen werden können“ [1]) im Handexemplar die wichtige Einschränkung hinzugefügt: „wenn sie Erkenntnis verschaffen sollen“. [2]) Ferner ist in dem Satze: „die Einteilung der Gegenstände in Phänomena und Noumena und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt kann daher in positiver Bedeutung gar nicht zugelassen werden“ [3]) die Einschränkung „in positiver Bedeutung“ erst in der 2. Auflage hinzugekommen. Endlich ist der Satz „so ist denn der Begriff reiner, blofs intelligibeler Gegenstände leer“ [4]) durch die Bemerkung im Handexemplar „der positive Begriff“ [5]) ergänzt worden.

Kant will also sagen: obwohl die transscendentale Ästhetik den Begriff der Erscheinung dahin eingeschränkt hat, dafs die Lehre von der Sinnlichkeit zugleich die Lehre von wirkenden Dingen an sich bedeutet, so darf man doch daraus nicht folgern, dafs diese Dinge durch irgend ein Erkenntnisvermögen näher bestimmt werden können. Denn dazu wäre eine übersinnliche Anschauung notwendig, die wir jedoch nicht besitzen und von der es zweifelhaft ist, ob sie überhaupt möglich ist. Ja es ist nicht einmal ausgemacht, ob derartige Noumena, die durch eine intellektuelle Anschauung erkennbar würden, überhaupt vorhanden sind.

Etwas schwieriger zu beantworten ist der dritte Einwand. Denn der dort angeführte Satz pafst nicht minder auf das Noumenon in negativer Bedeutung, also auf die von Kant vorausgesetzten Dinge an sich, als auf das Noumenon im positiven Sinne. Und da fragt es sich mit Recht, wie Kant noch jetzt an dieser Voraussetzung festhalten könne, nachdem er hier zeigt, dafs es immer zweifelhaft bleibt, ob dem Begriffe ein Objekt entspricht, da die logische Möglichkeit eines solchen noch nicht die reale beweist? — So sehr aber auch dieser Gedankengang vom kritischen Standpunkte aus berechtigt sein

---

[1]) Kr. 303.
[2]) Erdmann a. a. O. S. 41.
[3]) Kr. 311.
[4]) Kr. 315.
[5]) Erdmann a. a. O. S. 44.

mag, so unmöglich ist es doch, dafs Kant mit dem erwähnten Satze das Ding an sich gemeint haben sollte. Aus dem Zusammenhange, in dem er den erwähnten Satz ausspricht ist zu ersehen, dafs, wenn hier überhaupt von einem Objekt die Rede ist — was eine Randbemerkung im Handexemplar sehr zweifelhaft macht[1]) — nur das Noumenon in positiver Bedeutung gemeint sein kann. Das geht sowohl aus dem vorhergehenden, wie aus den nachfolgenden Sätzen sehr deutlich hervor. Aufserdem wäre es sonst unmöglich, dafs gerade hier die Existenz der Dinge an sich mit völliger Bestimmtheit betont werden könnte. So lesen wir: „den Sinnenwesen korrespondieren zwar freilich Verstandeswesen, auch mag es Verstandeswesen geben, auf welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat, aber unsere Verstandesbegriffe . . . reichen nicht . . . auf diese hinaus".[2]) Dieser Satz kann nur so verstanden werden: den Sinnenwesen korrespondieren Dinge an sich, die unsere Sinne affizieren es mag auch Noumena (in positiver Bedeutung) geben, auf die unser sinnliches Anschauungsvermögen aber gar keine Beziehung hat, weil derartige Noumena unsere Sinne nicht rühren usw. Auch ist die Ableitung der Dinge an sich von dem Begriff der Erscheinung — diese mag nun richtig sein oder nicht — nirgends mit solcher Bestimmtheit geführt, wie gerade hier.[3]) Dafs aber Kant die Konsequenz seiner Analytik nicht auch auf das Noumenon im negativen Sinne ausgedehnt hat, dafs er es nicht gesehen hat, dafs alles, was sich von der Existenz eines Noumenon in positiver Bedeutung sagen läfst, nicht minder auf das Ding an sich Anwendung findet — und damit kommen wir zum ersten Einwand — kann nur dadurch erklärt werden,

---

[1]) In dem Handexemplar wird die fragliche Stelle folgendermafsen verbessert: „Ob es alsdann nicht eine blofse Form eines Begriffes sei oder ob bei dieser Abtrennung überall noch eine mögliche Anschauung übrig bleibe." Dazu soll folgende Begründung hinzukommen: „Denn die Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung kann niemand dartun, und es könnte also leicht möglich sein, dafs gar keine solche Erkenntnisart stattfände, in Ansehung deren wir etwas als Gegenstand betrachten würden. Also behauptet der positive Begriff eines Noumenon etwas, dessen Möglichkeit er nicht beweisen kann." Erdmann a. a. O. S. 44.

[2]) Kr. 308 f.

[3]) Kr. A 251 f.

dafs diese Existenz ihm gar nicht Problem war. Man mufs den Satz: „denn die [die Dinge an sich nämlich] zu bezweifeln ist mir niemals in den Sinn gekommen“ [1]) ganz wörtlich nehmen und allein dieser Umstand hat es möglich gemacht, dafs er in dem erwähnten Abschnitt — 1. Auflage, die zweite ist viel vorsichtiger — es gar nicht merkt, dafs sich ihm unter der Hand die Dinge an sich immer mehr verflüchtigen. In der 2. Auflage, wo die Existenz dieser Dinge ihm zum Problem geworden war, hatte er für sie bereits einen Beweis aus der praktischen Philosophie. — Ob nun Kant das Recht hat zu sagen: die Dinge an sich sind, trotzdem er behauptet, dafs in der Kategorie der Realität bereits ein Zeitmoment mitenthalten ist,[2]) scheint mir dahin beantwortet werden zu können, dafs Kant die Kategorie der Realität von der Existenz unterscheidet. Den Ansatz dafür erblicke ich in dem Satze: „Die Existenz ist hier noch keine Kategorie, als welche nicht auf ein unbestimmt gegebenes Objekt . . . Beziehung hat“ [3]) und in Wirklichkeit mufs man eine zeitlose Existenz annehmen dürfen, wenn die Zeit nur die Form unserer Anschauung ist.[4])

Der Idealismus Kants ist also auch in der Analytik betreffs der Existenz der Dinge an sich nicht weiter gegangen. Die Analytik hatte nur die Aufgabe die positive und negative Grenze unserer Erkenntnis festzustellen, brauchte aber dabei die Existenz der Dinge nicht anzutasten. Daher konnte Kant an Beck schreiben, dafs er seinen „kritischen Idealismus“ besser das Prinzip der Idealität des Raumes und der Zeit nennen könnte“,[5]) denn mit der konsequenten Durchführung dieses Prinzips erschöpft sich in der Tat der ganze kritische Idealismus.

[1]) Prolegomena WW. IV, 293.

[2]) Vgl. Kr. S. 300.

[3]) Kr. 422 Anm.

[4]) Zu den vom kritischen Standpunkt nicht beanstandeten, weil nur negativen Sätzen gehört auch das Urteil: Die Dauer der Dinge an sich ist keine Zeit. Man sehe Kr. 149.

[5]) Brief an Beck vom 4. Dezember 1792. Man vgl. auch Riehl a. a. O. I, 2. Aufl. 403.

Kants Beweise für die Existenz der Dinge an sich.

Es fragt sich nun, ob man nicht noch weitergehen und sogar Beweise Kants für die Existenz der Dinge an sich anführen könne? Es mufs nun folgendes gesagt werden. Obwohl Kant niemals, also auch nicht in der 2. Auflage die Voraussetzung wirkender Dinge an sich aufgegeben hat, hat er doch nirgends — wenigstens nicht spekulativ — diese Existenz beweisen wollen. Der einzige, wirklich vorhandene Beweis ist in einer Nebenbemerkung enthalten, die sich mehr gegen einen Idealisten, als gegen den dogmatischen Rationalisten richtet, nämlich gegen einen Dogmatiker, der annimmt, dafs es Noumena gibt, die der pure Verstand erkennen müfste. Ich meine die in der 1. Auflage vorhandene Ableitung des Dinges an sich aus dem Begriffe der Erscheinung. Kant sagt dort: „es folgt auch natürlicherweise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt, dafs ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst und aufser unserer Vorstellungsart sein kann, mithin, wo nicht ein beständiger Zirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit . . . etwas d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein mufs.“ [1]) Diese Deduktion kann man nun entweder als strikten, mit dem Resultat der Ästhetik gegebenen Beweis betrachten, oder aber auch als einen naiven Beweis ansehen, der aus der von

---

[1]) Kr. A 251. Von der ähnlichen Bemerkung in der 2. Vorr. sehe ich zunächst noch ab.

Kant ohne Bedenken gemachten Annahme der Dinge an sich herfließt. Beides ist, wie mir scheint, in gewissem Sinne richtig. Aus dem Begriffe der Erscheinung,[1]) wie ihn Kant in der transscendentalen Ästhetik festgestellt hat, geht wirklich hervor, daſs es Dinge an sich gibt. Alles Besondere in der Anschauung was sich nicht auf die Anschauungsformen zurückführen läſst, muſs in einem von uns unabhängigen Dinge begründet sein. Auch die Tatsache, daſs Kant noch im Jahre 1792 dem Schulzeschen Einwurf dasselbe Argument entgegenhalten konnte,[2]) spricht dafür, daſs er dies als Beweis betrachtet. Ebenso spricht hierfür eine Äuſserung Kants in den Losen Blättern: „Noumenon bedeutet eigentlich allerwärts einerlei, nämlich das transscendentale Objekt der sinnlichen Anschauung. Dieses ist aber kein reales oder gegebenes Ding, sondern ein Begriff, auf den in Beziehung Erscheinungen Einheit haben. Denn dieser muſs doch irgend etwas korrespondieren, ob wir gleich nichts anderes als die Erscheinung desselben kennen.“[3])

Andererseits jedoch muſs dieser Beweis als ungenügend angesehen werden, wenn man ihn vom Standpunkte des Gegners aus betrachtet. Denn es müſsten die Prämissen der transscendentalen Ästhetik zugegeben werden, und das braucht der Gegner eben nicht zu tun, wenn er Idealist ist. Die Lehre der transscendentalen Ästhetik kann nur für denjenigen zwingend sein, der Raum und Zeit für Sachen an sich hält; denn dem kann gezeigt werden, daſs er sich mit einer derartigen Ansicht in unlösbare Widersprüche verwickelt. Wenn jemand hingegen

---

[1]) Kant spricht in den Prolegomena WW. IV, 377, Zeile 29 von seinem Begriffe der Erscheinungen, indem er sich auf das Resultat der transscendentalen Ästhetik bezieht.

[2]) Man vgl. den oben erwähnten Brief an Beck.

[3]) Lose Blätter S. 162. Dieser Satz ist noch in anderer Beziehung von Wichtigkeit. Kant nennt hier das transscendentale Objekt nur einen Begriff und im selben Atemzug lehrt er, daſs der Erscheinung etwas korrespondieren müsse. Es geht daraus hervor, wie verfehlt es ist, aus der Tatsache, daſs Kant das Ding an sich lediglich als Begriff gelten lassen will, zu folgern, daſs er damit zugleich dieses als Realität leugnet. Mit unseren Erkenntnismitteln, meint Kant, können wir von einem Dinge überhaupt nur einen Begriff haben, dieses hört aber deshalb nicht auf als Objekt zu existieren.

neben Raum und Zeit auch den gesamten speziellen Gehalt der Anschauung für blofse Vorstellung hält, welcher nichts zu Grunde liegt, der kann trotz dieses Idealismus den Schwierigkeiten der beiden ersten Antinomien aus dem Wege gehen. Der Idealist könnte behaupten, a priori sei zwar nur Raum und Zeit, er leite mit Kant aus dieser Beschaffenheit der Anschauungsformen die Möglichkeit der Geometrie als Wissenschaft ab, ja er könne selbst die ganze Erkenntnistheorie Kants anerkennen und brauche doch nicht anzunehmen, dafs den Erscheinungen etwas aufser uns zu Grunde liege, sondern es könnte sein, dafs eine Kraft in uns dies alles produziere. Denn die Aposteriorität der Erscheinungen schliefst ihre Subjektivität nicht aus. Das Apriori ist kein notwendiges Merkmal des Subjektiven. — Der Begriff Erscheinung würde aber deshalb nicht genügen, um aus ihm etwas abzuleiten, denn Erscheinung wäre dann des Letzte, was überhaupt vorhanden ist und müfste mithin anders heifsen. Es scheint deshalb, dafs Kant diesen Beweis nur führen konnte, so lange ihm die Existenz der Dinge an sich noch nicht Problem geworden war. Dann müfste man die Äufserung im erwähnten Briefe an Beck dahin deuten, dafs damit nicht Ding an sich, sondern Erscheinung gemeint sei. Dafür spricht auch die Tatsache, dafs Kant in der 2. Auflage in dem Abschnitt über Phänomena und Noumene dieses Argument weggelassen hat, und vor allem, dafs er es bei den späteren Widerlegungen gar nicht benutzt. Wie dem aber sein mag, aus diesem Beweise geht hervor, dafs Kant die Existenz der Dinge an sich gelehrt hat und dafs man keineswegs berechtigt ist, diesen Beweis als „Gerede“ hinzustellen.

Aufser dem oben erwähnten Beweise gibt es für die Existenz der Dinge an sich keinen anderen in der Kritik der reinen Vernunft und in den Prolegomena. Es gibt entweder Widerlegungen des Idealismus, die sich aber nicht auf die Dinge an sich beziehen, oder aber es gibt Protestationen und Versicherungen Kants, dafs er die Dinge an sich nicht leugne, sondern sie annehme, aber keine weiteren Beweise. Wir wollen diese Behauptung durch eine Übersicht der hierfür in betracht kommenden Stellen bestätigen.

Im vierten Paralogismus wird bekanntlich der empirische, von Kant so genannte skeptische Idealismus Descartes' widerlegt.

Descartes hatte nach Kants Darstellung gelehrt, dafs wir unmittelbar nur das Ich als denkendes Wesen wahrnehmen können. Die äufseren Dinge können wir eigentlich gar nicht wahrnehmen, sondern müssen aus unserer inneren Wahrnehmung auf ihr Dasein schliefsen. Nun ist aber der Schlufs von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher, demnach bleibt es zumindest nicht ausgemacht, ob die äufseren Wahrnehmungen nicht ein blofses Spiel unseres inneren Sinnes seien. Will man trotzdem die äufseren Wahrnehmungen als Wirkungen wirklich vorhandener äufserer Dinge ansehen, so mufs man wenigstens eingestehen, dafs das Dasein der letzten nur geschlossen und nicht so unmittelbar wahrgenommen werden könne, wie der Gegenstand des inneren Sinnes: das Ich.

Diesen Bedenken gegenüber zeigt Kant, dafs die von Descartes gemachte Unterscheidung von inneren und äufseren Wahrnehmungen eine falsche ist. Wer nur die räumliche — und nicht eine transscendente — Aufsenwelt wahrnehmen will, braucht ebensowenig wie bei den inneren Wahrnehmungen der Lust oder des Schmerzes aus sich herauszugehen, denn räumlich ist nicht im strikten Sinne aufser uns. Der Raum mit alledem, was ihn ausfüllt, ist keine Sache an sich, sondern eine Anschauungsform in uns, die abgetrennt von unserer Sinnlichkeit nichts ist. Wenn wir demnach äufsere Dinge wahrnehmen, so sind dies tatsächlich innere Wahrnehmungen, nur werden sie vermöge der Beschaffenheit unserer Anschauungsform nach aufsen verlegt. Beide Arten von Wahrnehmungen: sowohl die inneren, die nur zeitlich verlaufen, als auch diejenigen inneren, die in einem räumlichen Nebeneinander nach aufsen verlegt werden, sind also blofs Erscheinungen, die an sich, losgelöst von unserer Vorstellungsart, gar nicht in dieser Qualität existieren. So unmittelbar ich auf Grund der inneren Wahrnehmung sage: ich bin, eben so unmittelbar, sage ich die äufseren Vorstellungen, d. i. die Dinge im Raume sind. „Also existieren ebensowohl äufsere Dinge, als ich selbst existiere, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugnis meines Selbstbewufstseins.“ [1])

[1]) Kr. A 370 f.

Wenn wir äufsere Gegenstände für Dinge an sich gelten lassen, so ist schlechterdings unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntnis ihrer Wirklichkeit aufser uns kommen sollten, indem wir uns blofs auf die Vorstellung stützen, die in uns ist. Wenn z. B. der Baum, der draufsen steht, selbst ein räumliches von mir unabhängiges Ding wäre, ich aber naturgemäfs nur eine Vorstellung des Baumes haben kann, so müfste ich von dieser Vorstellung auf das Dasein des Baumes, als auf den Gegenstand meiner Vorstellung schliefsen. Sein Dasein wäre aber dann zweifelhaft. Nun sage ich aber, nur meine Vorstellung des räumlichen Baumes, die Erscheinung, ist wirklich, er selbst existiert als solcher, nämlich als räumliches Ding, nur in meiner Vorstellung. So ist seine Wirklichkeit festgestellt, ohne dafs ich irgend einen Schlufs zu machen brauche, denn er ist „lediglich als ein Gedanke in uns, wiewohl dieser Gedanke durch genannten Sinn es als aufser uns befindlich vorstellt“.[1])

Dafs diese Vorstellung des Baumes durch einen transscendentalen Gegenstand hervorgerufen worden ist, ist die immerwährende Voraussetzung Kants, „von ihm aber ist auch nicht die Rede“,[2]) denn seine Wirklichkeit zu beweisen ist theoretisch unmöglich, und es „kann der strengste Idealist nicht verlangen, man solle beweisen, dafs unserer Wahrnehmung der Gegenstand aufser uns (in strikter Bedeutung) entspreche,“[3]) ebenso wie es unmöglich ist, das Dasein der empirischen Dinge zu beweisen, wenn man sie als an sich seiend ansieht.[4])

Die angeführten Stellen beweisen also zur Genüge, dafs hier von einem Beweise für das Dasein der Dinge an sich nicht die Rede sein kann. Es wird vielmehr ausdrücklich betont, dafs ein solcher unmöglich ist. Noch deutlicher geht dies aus einer hierher gehörigen Reflexion hervor: „Die Frage ob die Körper aufser mir etwas wirkliches sind, wird so beantwortet: Körper sind aufser meiner Sinnlichkeit keine Körper (Phänomena) und also sind sie nur in der Vorstellungskraft empfindender Wesen. Ob diesen ihren Erscheinungen

---

[1]) Kr. A 385.
[2]) Ebenda 373.
[3]) Ebenda 375 f.
[4]) Ebenda 372.

etwas aufser mir korrespondiert, ist eine Frage von der Ursache dieser Erscheinung und nicht von der Existenz dessen, was erscheint, selbst."[1]) „Die Wirklichkeit der Körper ist nicht die Wirklichkeit der Dinge, sondern der Erscheinungen."[2]) Trotzdem wird die hier abgewiesene Frage nach der Existenz der Ursache der Erscheinungen in demselben Zusammenhange bejaht, denn in der nächsten Reflexion heifst es: „Der Idealist behauptet, die Körper seien nur Schein: der Realist, sie sind eine Erscheinung, dem doch eine besondere Art Substanzen wirklich korrespondiert."[3]) Unter dieser „besonderen Art von Substanzen" können nur Dinge an sich gemeint sein, weil sie der Erscheinung und nicht etwa der Vorstellung entgegengestellt werden. Daraus geht aber hervor, dafs, obwohl Kant hier schon gesehen hat, dafs kein Beweis für die Existenz der Dinge an sich zu erbringen ist, diese Existenz ihm trotzdem noch nicht zum Problem geworden war, denn sonst hätte er erklären müssen, mit welchem Recht er an dieser Existenz, trotz ihrer Unbeweisbarkeit, festhält. Dieser Umstand macht es verständlich, dafs die ersten Leser der Erörterungen im vierten Paralogismus in diesem die Neubelebung eines Berkeleyschen Idealismus erblicken konnten; hier kommt zwar nichts vor, was nicht bereits in der transscendentalen Ästhetik in bezug auf die Realität der Erscheinung gesagt worden ist, jedoch fehlt die Betonung der Existenz der Dinge an sich, weil diese hier gar nicht in Frage kam.

In den Prolegomena werden wir umsonst einen Beweis für das Dasein der Dinge an sich suchen. Hingegen protestiert hier Kant mit voller Schärfe wider die Zumutung eines empirischen Idealismus, indem er immer wieder hervorhebt, dafs ihn von allen Idealisten das unterscheide, dafs er den Dingen an sich ihr Dasein läfst und nur den Erscheinungen dieser Dinge an sich ein von ihnen unabhängiges Sein abspricht. Der Idealismus, gegen den hier Front gemacht wird, ist nicht mehr der skeptische des Descartes, sondern der dogmatische

---

[1]) Reflexion Nr. 1191.
[2]) Reflexion Nr. 1193.
[3]) Daselbst.

Berkeleys. Dieser „Idealismus besteht in der Behauptung, daſs es keine anderen als denkende Wesen gebe, die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der Tat kein auſserhalb dieser befindlicher Gegenstand korrespondiert. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als auſser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren. Demnach gestehe ich allerdings, daſs es auſser uns Körper gebe d. i. Dinge, die obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluſs auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also bloſs die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichtsdestoweniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dies wohl Idealismus nennen?" [1]

Wir sehen also, mit welcher Entschiedenheit Kant hier die Existenz der Dinge an sich behauptet. Jedoch gibt er auch hier keinen Beweis, weil dieser noch nicht nötig geworden ist. Das Dasein der Dinge an sich ist hier erst zum „spezifischen Merkmal" des Kantischen Idealismus geworden, jedoch zum Problem hat es sich noch nicht ausgebildet. [2] Diese Fortbildung erblicke ich nicht in der berühmten Widerlegung des Idealismus in der 2. Auflage, [3] sondern in einer Bemerkung in der Vorrede, die wahrscheinlich nach Abschluſs der zweiten Redaktion geschrieben wurde. [4] Da heiſst es: „gleichwohl wird, welches

---

[1]) Prolegomena WW. IV, 288 f. In der Tat, es ist unverständlich, wie diese und ähnliche so deutliche Stellen miſsverstanden werden können, so daſs das Ding an sich aus der Kritik eliminiert wird. Aber nicht minder erstaunlich ist es, daſs manche Ausleger Kants, die das Ding an sich sonst gelten lassen, hier in den Prolegomena alle Äuſserungen über die Wirklichkeit auf die Erscheinung und nicht auf die Dinge an sich beziehen wollen, allerdings, wie von ihnen selbst zugestanden wird, nicht ohne „heroische" Interpretationskünste. So Busse, Zu Kants Lehre vom Ding an sich. Fichtes Zeitschrift Bd. 102 b.

[2]) Erdmann, Kants Kritizismus S. 94.

[3]) Man vgl. dagegen Erdmann, ebenda 201.

[4]) Man vgl. Erdmann, Einleitung zur Kritik d. r. V. in der Akademie-[ausgabe III, 558.

wohl gemerkt werden mufs, doch dabei immer vorbehalten, dafs wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenngleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dafs Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint."[1]) Diese Äufserung hat viel Ähnlichkeit mit der oben zitierten Deduktion aus dem Begriffe Erscheinung in der 1. Auflage. Sie ist indessen viel vorsichtiger gehalten. Es wird nicht mehr gesagt, dafs die Lehre von der Erscheinung zugleich die Lehre von Dingen an sich bedeute; dafs den Erscheinungen etwas korrespondieren müsse, was von der Sinnlichkeit unabhängig ist, sondern nur, dafs wir einen solchen Gegenstand müssen denken können. Von überaus wichtiger Bedeutung ist aber die Anmerkung zu obigem Satze: „Einen Gegenstand erkennen dazu wird erfordert, dafs ich seine Möglichkeit ... beweisen könne. Aber denken kann ich, was ich will, wenn ich mich nur nicht selbst widerspreche, d. i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist, ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten diesem auch ein Objekt korrespondiere oder nicht. Um einem solchen Begriffe aber objektive Gültigkeit (reale Möglichkeit, denn die erstere war blofs die logische) beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert. Dieses Mehrere aber braucht eben nicht in theoretischen Erkenntnisquellen gesucht zu werden, es kann auch in praktischen liegen."[2]) Hier sehen wir das Problem gänzlich entwickelt. Das was in der ersten Auflage nur noch vom Noumenon in positiver Bedeutung gesagt werden konnte, nämlich dafs die logische Möglichkeit eines Begriffes noch nicht die reale bedeutet, das wird hier direkt auf das Ding an sich ausgedehnt; aber es wird gleichzeitig gezeigt, mit welchem Recht man an diesen Dingen festhält, ja festhalten mufs. Gleich eingangs wird in dieser Anmerkung indirekt gezeigt, dafs von einem theoretischen Beweise für die Existenz der Dinge an sich nicht die Rede sein kann; denn das würde ein Erkennen voraussetzen, was hier ausgeschlossen ist. Dann wird konstatiert, dafs wir nur einen Begriff von ihnen haben, der die

---

[1]) Vorrede 2, XXVI.

[2]) Ebenda Anm.

reale Möglichkeit nicht einschliefst; dafs wir aber trotzdem von ihnen aussagen dürfen, dafs sie sind, weil aus der praktischen Vernunft ein Beweis für ihr Dasein zu erbringen ist.

Dieser Hinweis auf das Praktische, das beim Ding an sich vertreten soll, was in der Empirie die Anschauung leistet — denn sie ist es, die einem Begriffe reale Möglichkeit verschafft — ist jetzt notwendig geworden. Denn das Dasein der Dinge an sich, die früher harmlos vorausgesetzt wurden, hat sich infolge der Kritik, die Kants Werk erfahren hat, zum Problem ausgebildet. Und als sich herausstellte, dafs die theoretischen Erkenntnismittel nicht ausreichen, um dieses Dasein zu begründen, griff Kant zur praktischen Philosophie. Da zeigte sich, wie notwendig jene Vorraussetzung war, obwohl man diese Folgen damals noch nicht übersehen konnte. Es wurde nämlich klar, dafs mit dem Fallen der Dinge an sich der Begriff der Freiheit fallen müfste.[1])

Von hier aus läfst sich, wie ich glaube, die ganze Schwierigkeit, die die Stellung des Dinges an sich im Kantischen System bereitet, auflösen. Die transscendentale Ästhetik, die in ihren Hauptzügen bereits im Jahre 1770 fertig war, hatte die Dinge an sich vorausgesetzt. Die transscendentale Analytik zieht ihre kritische Konsequenz so weit, dafs, wo Anschauung fehlt, nicht nur keine Erkenntnis möglich ist, sondern, dafs man von einem derartigen übersinnlichen Dinge nicht einmal aussagen darf, dafs es ist. Sie bezieht dies jedoch nur auf Noumena in positiver Bedeutung, weil sie vor allem gegen dogmatische Rationalisten zu kämpfen hat. Hierbei übersieht Kant freilich, dafs dasselbe, was sich über das Noumenon in positiver Bedeutung sagen läfst, nicht minder von demjenigen in negativer Bedeutung gilt, und übersieht dies deshalb, weil die Dinge an sich für ihn etwas so Selbstverständliches waren, dafs an ihnen zu zweifeln ihm nicht in den Sinn gekommen ist. Infolge der Kritik seitens seiner Gegner wird Kant auf das Problem aufmerksam. Jetzt gibt er zu, dafs theoretisch das Ding an sich nicht zu rechtfertigen sei, deutet aber an, es seien praktische Gründe vorhanden, die anzunehmen zwingen, dafs dem Sinnlichen ein Übersinnliches zugrunde liege. Die Kritik der praktischen Vernunft führt dies nachher weiter aus.

[1]) Man vgl. S. 6 dieser Schrift.

Es bleibt noch nachzuweisen, dafs die Widerlegung des Idealismus in der 2. Auflage nicht die Existenz der Dinge an sich, sondern dafs sie genau wie diejenige im 4. Paralogismus die Wirklichkeit der Erscheinung beweisen will. Diese Widerlegung gehört bekanntlich zu den umstrittensten Stellen in der Kantischen Kritik, weil sie anscheinend gerade das Gegenteil von dem behauptet, was die 1. Auflage in dieser Beziehung gelehrt hat. Die ganze Verwirrung scheint aber durch eine einzige unglückliche Wendung in diesem Beweise verursacht worden zu sein. Und als ob das Schicksal diese, durch Kants unvorsichtige Ausdrucksweise verschuldete Verwirrung wieder gut machen wollte, besitzen wir jetzt gerade zu dieser Stelle die reichsten Kommentare, wie man sie sich nicht besser wünschen kann, in den Reickeschen Losen Blättern und zum Teil in den Erdmannschen Reflexionen. Durch das Vorhandensein dieser Ergänzungen sehen wir, dafs hier in der Tat nicht nur keine Abweichung von der bisherigen Lehre vorhanden ist, sondern dafs unser Beweis vielmehr eine Vertiefung desjenigen aus dem 4. Paralogismus bedeutet.

Es soll das Dasein der Dinge im Raume bewiesen werden. Ist denn dies nicht bereits bewiesen? Warum genügt die ausführliche Widerlegung des Cartesianischen Idealismus der 1. Auflage nicht mehr; warum mufs sie durch eine neue die „einzig mögliche“ ersetzt werden? Einige Aufzeichnungen bei Reicke geben darüber Aufschlufs. Die Widerlegung des Idealismus, die Beweisart der Existenz der Dinge „kann niemals durch innere Wahrnehmung ausgemacht werden und den schärfsten inneren Sinn, weil man das unwillkürliche Spiel der Imagination in sich nicht vom Sinn unterscheiden kann.“[1]) Ferner: „Wir können den Sinn als von der Einbildungskraft unterschiedenes Vermögen zwar nicht durch Empfindung allein, aber durch einen sicheren Schlufs unterscheiden.“[2]) Welches nun dieser Schlufs ist, erfahren wir wiederum aus einer Aufzeichnung, die gegen Eberhard gerichtet ist: „Von E.'s Beweis gegen den Idealismus. Es ist aus der inneren Wahrnehmung schlechterdings nicht möglich zu beweisen, dafs der Grund der

---

[1]) Lose Blätter 229.

[2]) Ebenda 210.

Vorstellung nicht in mir war, aber wenn ich sage, gesetzt, er sei alle Male in mir, so wäre gar keine Zeitbestimmung meines Daseins . . ." [1]) so ist dies ein sicherer Schlufs.[2]) In der alten Widerlegung wurde das unmittelbare Bewufstsein vom Dasein äufserer Dinge vorausgesetzt und gesagt: „Also existieren ebensowohl äufsere Dinge, als ich selbst existiere, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugnis meines Selbstbewufstseins." [3]) Jetzt genügt dieses Zeugnis nicht; denn das Selbstbewufstsein wird eben in Frage gestellt. Es mufs also zuerst bewiesen werden, dafs wir ein Bewufstsein von Dingen und nicht von Phantasmagorien haben, dafs das Bewufstsein mehr ist, als ein blofses Spiel unserer Imagination. „Der verlangte Beweis mufs also dartun, dafs wir von äufseren Dingen auch Erfahrung, und nicht blofs Einbildung haben." [4]) [„Erfahrung ist Erkenntnis der Gegenstände, die den Sinnen gegenwärtig sind, Einbildung ist Anschauung auch ohne Gegenwart des Gegenstandes, und das Objekt heifst alsdann ein Phantasma." [5])] Dies wird auch geleistet. Unser eigenes Dasein ist in der Zeit bestimmt. Jede Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches voraus. Das ist ein Grundsatz. Nun kann aber „das Dasein eines Dinges in der Zeit . . . nicht durch das Verhältnis seiner Vorstellungen in der Einbildungskraft zu anderen Vorstellungen derselben, sondern als eine Vorstellung des Sinnes, zu dem, was an den Gegenständen desselben beharrlich ist, bestimmt werden" [6]), weil die Vorstellungen der Einbildungskraft, als blofs zum inneren Sinne gehörig, nur in der Zeit verlaufen, denn

---

[1]) Ebenda 232.

[2]) In den einleitenden Worten zu seiner Widerlegung sagt Kant: „Einen mächtigen Einwurf aber wider diese Regeln, das Dasein mittelbar zu beweisen, macht der Idealismus." Kr. 274. Nun hat man den Ausdruck „mittelbar" als einen Druckfehler anstatt unmittelbar hinstellen wollen. Aber abgesehen davon, dafs sowohl der Zusammenhang, wie der Beweis selbst dies verbieten, geht aus den hier angeführten Stellen ganz deutlich hervor, was Kant wollte; er ist nämlich bestrebt, durch einen richtigen Schlufs, also mittelbar die Unmittelbarkeit der äufseren Wahrnehmung zu beweisen.

[3]) Kr. A 370 f.

[4]) Kr. 275.

[5]) Lose Blätter 101.

[6]) Ebenda 202.

„was blofse Vorstellung ist, kann ich nicht zum Objekt des äufseren Sinnes machen, denn dessen Form ist der Raum“,[1]) also bietet die Einbildungskraft nichts Bleibendes, welches aber für jede Zeitbestimmung unentbehrlich ist. „Im Raume allein setzen wir das Beharrliche, in der Zeit allein ist unaufhörlicher Wechsel.“[2]) „Dieses Beharrliche . . . d. i. der Raum kann also nicht wiederum Vorstellung der blofsen Einbildungskraft, sondern mufs Vorstellung des Sinnes sein.“[3]) Daher beweist jede Zeitbestimmung, dafs es etwas Beharrliches im Raume und nicht in der Einbildungskraft gibt. Wir haben es also in bezug auf die äufseren Erscheinungen mit Erfahrung und nicht mit Erdichtung, mit Sinn und nicht mit Einbildung zu tun.

Nun wird selbst von den Idealisten behauptet, dafs das Bewufstsein unserer selbst ein unmittelbares ist. Dieses ist aber, wie zugegeben werden mufs, ein in der Zeit bestimmtes. Diese Zeitbestimmung wiederum ist, wie gezeigt worden, nur unter der Voraussetzung eines Beharrlichen im Raume möglich. „Also mufs ich, so gut wie ich mir meines Daseins in der Zeit bewufst bin, auch des Daseins äufserer Dinge obzwar nur als Erscheinungen, doch als wirklicher Dinge bewufst werden. Den inneren Sinn kann keiner allein haben und zwar zum Behufe der Erkenntnis seines inneren Zustandes.“[4])

So verlaufen in den Losen Blättern die Gedankengänge Kants. Dafs aber auch dieser Beweis, ebenso wie der in der 1. Auflage, nur die Realität der Erscheinung, nicht diejenige der Dinge an sich beweisen will, geht mit aller Deutlichkeit besonders aus folgender Bemerkung hervor, die hinter einem dieser — hier vielfach wiederholten — Beweise sich befindet. „Wenn unsere Erkenntnis der äufseren Objekte eine Erkenntnis derselben und des Raumes als Dinge an sich selbst sein müfste, so würden wir aus unserer Sinnesvorstellung derselben als aufser uns, niemals ihre Wirklichkeit beweisen können. Denn uns sind nur Vorstellungen gegeben, die Ursache derselben [d. h. die Dinge an sich] kann nun entweder in uns oder aufser uns sein, worüber der Sinn nicht entscheidet. Sind

[1]) Ebenda 104.
[2]) Ebenda 212.
[3]) Ebenda 204.
[4]) Ebenda 189.

aber die Vorstellungen des inneren Sinnes, sowohl als die des äufseren blofs Vorstellungen der Dinge in der Erscheinung und ist [andererseits] selbst die Bestimmung unseres Bewufstseins für den inneren Sinn nur durch Vorstellung aufser uns im Raume möglich" [1]) . . . so (müfste man etwa die hier abbrechende Stelle ergänzen) schliefse ich nicht von der Wirkung auf eine bestimmte Ursache, denn nur die Wirklichkeit der Wirkung wird konstatiert, weil ohne dieselbe die Bestimmung meines Daseins unmöglich wäre. D. h. es gibt einen äufseren Sinn und nicht nur Einbildung.[2]) Es ist nicht einzusehen, wie es möglich ist, aus obigen Prämissen das Gegenteil des von uns ergänzten Schlusses zu folgern, was doch offenbar gemacht werden mufs, wenn man in diesen Erörterungen einen Beweis für das Dasein der Dinge an sich erblicken will. Denn es ist unverständlich, wie aus der Tatsache, dafs wir es lediglich mit Erscheinungen zu tun haben, eher die Existenz der Dinge an sich abgeleitet werden könnte, als wenn wir diese so erkennen würden, wie sie sind.

Wir sehen also, Kant betont auch hier, genau wie in der 1. Auflage[3]), dafs er das Dasein der Dinge an sich nicht beweisen wolle, weil dies immer ein unsicherer Schlufs von der Wirkung auf die bestimmte Ursache sein müfste. Die Möglichkeit der Bestimmung unseres Daseins in der Zeit zwingt uns zu der Annahme, dafs die äufseren Wahrnehmungen von einem äufseren Sinne und nicht von der Einbildungskraft herrühren, weil die Einbildungskraft das zu diesem Zwecke notwendige Beharrliche nicht liefern kann. Woher aber der Sinn diese Wahrnehmungen habe, das bleibt nach wie vor unbestimmt.

---

[1]) Ebenda 204.

[2]) Man vgl. die ganz ähnliche Erörterung in der Kr. A 372 und in den Prolegomena § 49 Schlufs, wo Analoges von der Erscheinung behauptet wird: Sind „Erscheinungen etwas aufser uns Existierendes, so können alle Kriterien der Erfahrung aufser unserer Wahrnehmung niemals die Wirklichkeit dieser Gegenstände aufser uns beweisen." Wenn dies von den Erscheinungen gilt, so gilt es doch mindestens in gleichem Mafse von den Dingen an sich, die doch strikte aufser uns sind. Wie kann man demnach annehmen, dafs Kant jemals die Wirklichkeit der Dinge an sich vermittelst der „Kriterien der Erfahrung" habe beweisen wollen?

[3]) Kr. A 375 f.

Die spekulative Vernunft kann darüber nichts aussagen; nach ihr kann diese Ursache ein Ding an sich aufser uns sein, sie kann aber auch eine Kraft in uns sein, die dies Alles aus sich heraus produziert.[1])

Nach dem Vorausgeschickten können wir zur Widerlegung des Idealismus selbst zurückkehren, die wir jetzt in anderem Lichte sehen werden. Das richtige Prinzip, nämlich der Ausgang von der Zeitbestimmung war ja bereits entdeckt; jedoch hatten hier die Gedanken noch nicht ihren klarsten Ausdruck gefunden. Der springende Punkt, die Unterscheidung von Sinn und Einbildung, wiewohl in der Einleitung zum Beweise ausdrücklich betont, wurde nachher nicht deutlich genug hervorgehoben, und dieser Mangel an Klarheit wird es wohl gewesen sein, der Kant genötigt hat, diese Widerlegung in den Losen Blättern immer wieder vorzunehmen.[2]) Dort ist zwar im Prinzip nichts Neues hinzugekommen, die Gedanken sind jedoch immer präziser geworden, so dafs nicht mehr gezweifelt werden kann, dafs lediglich die Realität der äufseren Erscheinung und ihre Verschiedenheit von den Ausgeburten der Phantasie bewiesen werden sollte. Damit sind aber auch alle Schwierigkeiten, die in unserem Beweise vorkamen, beseitigt.

Unser Beweis lautet: „Das blofse, aber empirisch bestimmte Bewufstsein meines eigenen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raum aufser mir. — Beweis: Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewufst. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus.[3]) Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir sein. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen als solche selbst ein von ihnen unterschiedenes

[1]) Man vgl. oben S. 22 Zeile 2 von unten.

[2]) Man sehe L. Bl. 98—104 (speziell 101 f.), 189 f., 200—205, 209—216, 260—263. Dafs alle diese Erörterungen nach dem Erscheinen der zweiten Auflage der Kritik, also nach dem Jahre 1787 aufgezeichnet worden sind, unterliegt — dem Inhalte nach zu urteilen — keinem Zweifel. Bei einer dieser Aufzeichnungen (S. 200—205) ist dies bezeugt: sie befindet sich auf einem Briefe, der mit dem Datum: „Königsberg 13. Octobr. 1788“ versehen ist.

[3]) Kr. 275.

Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne.[1]) Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding aufser mir und nicht durch die blofse Vorstellung eines Dinges aufser mir möglich. Folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich aufser mir wahrnehme, möglich."[2]) Dieser Beweis enthält nun unleugbar eine zwiefache Schwierigkeit. Es soll das Dasein der Dinge im Raume bewiesen werden, also der Erscheinungen. Nachher wird aber gesagt, dafs das Beharrliche nicht durch die blofse Vorstellung (also Erscheinung) eines Dinges möglich wird, sondern durch ein Ding aufser uns, worunter allem Anscheine nach das Ding an sich gemeint ist. Dann wird aber erstens etwas anderes bewiesen, als soeben als Absicht hingestellt war. Und was wichtiger ist, Kant zieht einen Schlufs von der Wirkung auf die bestimmte Ursache. Das Beharrliche kann doch wohl auch blofs eine beharrliche Vorstellung sein, deren Grund unbestimmt bleibt. Nimmt man dagegen an, was viel einfacher ist, dafs unter „Ding" hier nur die Erscheinung gemeint sei, so steht dieser Satz im Widerspruch mit der so oft eingeschärften Lehre der transscendentalen Ästhetik, dafs der räumlichen Aufsenwelt keine vom Subjekte unabhängige Existenz zukomme, was doch — wie es scheint — hier gerade behauptet wird. — Es ist ersichtlich, dafs, welche Interpretation man auch für die richtige hält, eine Schwierigkeit zu Tage tritt, die nicht leicht wegdisputiert werden kann.

Man sah sich daher gezwungen, durch verschiedene Interpretationskünste diese Schwierigkeit zu beseitigen. Was man aber auch unter „Ding aufser mir" verstand und wie man auch dem Widerspruche auszuweichen suchte — Kant zog dabei immer den kürzeren: Verstand man unter „Ding" das transscendentale Objekt, so mufste man Kant vorwerfen, er begehe einen Fehlschufs, nämlich von der Wirkung auf die Ursache. Denn der Grund der beharrlichen Erscheinung kann ebensowohl im transscendentalen Subjekt, als anderswo liegen.[3])

---

[1]) Vorr. 2, XXXIX Anm.

[2]) Kr. 275.

[3]) Erdmann, Kants Kritizismus 203.

Bezog man hingegen „Ding“ auf die Erscheinung, so war es womöglich noch schlimmer. Denn man glaubte konstatieren zu müssen, dafs der Urheber der Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung selbst diese beiden Begriffe in unheilvollster Weise verwirrt habe. Andere wiederum kamen zu der Überzeugung, dafs Kant von seiner ursprünglichen Lehre der transscendentalen Ästhetik abgehe und jetzt — oder vielleicht auch schon früher — eine doppelte Affektion lehre, nämlich die Affektion durch das Ding an sich und die Affektion durch die Erscheinung. Das Ding an sich affiziere das transscendentale Subjekt, dieses mache aus dem intelligiblen Grund eine empirische Erscheinung, diese Erscheinung stehe also dem empirischen Subjekt selbständig gegenüber und rufe in ihm Vorstellungen hervor. Diese Lehre von der doppelten Affektion — wird ferner behauptet — stehe zwar nicht im äufseren Widerspruch mit dem Kantischen System, zerstöre es aber von innen heraus.[1])

Die unheilvolle Verwirrung, die durch diese Skizze der Kontroverse noch lange nicht erschöpft ist, wurde, wie gesagt, durch den Satz hervorgerufen: „Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding aufser mir, und nicht durch die blofse Vorstellung eines Dinges aufser mir möglich.“ Auf das richtige Verständnis dieses Satzes kommt also alles an. Nun wissen wir aus dem Vorhergehenden, dafs Kant hier gegen denjenigen Idealismus ankämpft, der, wenn er nicht geradezu die Aufsenwelt als das Produkt unserer Einbildungskraft ansieht, so doch diese Frage mit einem „Non liquet“ abfertigt. Der ganze Beweis wird daher darauf beruhen müssen, dafs der Sinn durch irgend ein Kriterium von der Einbildungskraft unterschieden wird, oder genauer, er wird in dem Nachweise liegen, dafs es aufser der Einbildungskraft einen Sinn geben müsse. Dies geschieht aber, wenn man feststellt, dafs zur Zeitbestimmung etwas Räumliches, aufser mir befindliches notwendig ist. Denn wir haben zwar eine Vorstellung „Ich“, wir haben auch Vorstellungen der Einbildungskraft; aber

[1]) Man vgl. Vaihinger, Zu Kants Widerlegung des Idealismus. Strafsburger Abhandlungen 1884. — Busse, a. a. O. — Falkenberg, Geschichte der neueren Philosophie. 6. Aufl. 317 ff. Man vgl. aufserdem Vaihinger, Commentar II, 52 Anm.

diese können das gesuchte Beharrliche nicht sein, weil sie nur Vorstellungen sind und als solche nur in der Zeit verlaufen und nicht beharren, während wir weiterdenken. „Denn das Ich ist zwar in allen Gedanken; es ist aber mit dieser Vorstellung nicht die mindeste Anschauung verbunden, die es von anderen Gegenständen der Anschauung unterschiede. Man kann also zwar wahrnehmen, dafs diese Vorstellung bei allem Denken immer wiederum vorkommt, nicht aber, dafs es eine stehende und bleibende Anschauung sei, worin die Gedanken (als wandelbar) wechselten.“ [1]) Es beharrt also nur das räumliche Ding. Also ist dieses Beharrliche als räumliches Ding nicht die blofse Vorstellung oder der blofse Gedanke, nicht lediglich das Produkt unserer phantasierenden oder sogar produktiven Einbildungskraft, sondern eine Erscheinung, die unabhängig von unseren Gedanken existiert und als äufseres Ding im Sinne beharrt, während wir weiterdenken und unsere Gedanken, die blofsen Vorstellungen, wechseln. Trotzdem kommt diesen Erscheinungen kein absolutes Sein zu. Sie existieren zwar unabhängig von ihrem Gedachtwerden, unabhängig von unserer Einbildungskraft, nicht aber unabhängig von unserem Sinn. „Die Frage, ob es aufser mir etwas Wirkliches gibt, wird [nach wie vor] so beantwortet: Körper sind aufser meiner Sinnlichkeit keine Körper, und also sind sie nur in der Vorstellungskraft empfindender Wesen. Ob diesen Erscheinungen etwas aufser uns korrespondiere, ist eine Frage nach der Ursache und nicht von der Existenz dessen, was erscheint selbst.“ [2])

Die Richtigkeit dieser Unterscheidung der „blofsen Vorstellung“ als Gedankending von der Erscheinung, die als aufser uns existierendes Ding vom rationalen Teil unseres Subjektes unabhängig ist, beweist folgende Entgegenstellung: „Was ich mir als räumlich vorstelle, kann nicht zur Vorstellung des inneren Sinnes gezählt werden, denn diese seine Form ist die Zeit, die nur eine Dimension hat. Ebenso was blofse Vorstellung ist, kann ich nicht zum Objekt des äufseren Sinnes machen, denn dessen Form ist der Raum.“ [3]) Die blofse Vor-

[1]) Kr. A 350.
[2]) Reflexion Nr. 1191.
[3]) Lose Blätter 104.

stellung steht also hier im direkten Gegensatz zur äufseren Erscheinung. Noch deutlicher geht dies hervor, wenn man den Sinn des Ausdruckes „das Beharrliche“ genau feststellt. In unserer Widerlegung heifst es: „Dieses Beharrliche . . . kann nicht eine Anschauung in mir sein, denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen.“ [1]) Man vergleiche nun hiermit ähnliche Erörterungen aus den Losen Blättern und den Reflexionen: „Dieses [Beharrliche] mufs aufser uns als Gegenstand des äußeren Sinnes angeschaut werden.“ [2]) „Dieses Beharrliche ... d. i. der Raum kann nicht wiederum Vorstellung der blofsen Einbildungskraft, sondern mufs Vorstellung des Sinnes sein.“ [3]) Endlich sagt Kant in den Reflexionen: „. . . Allein wir können unsere eigene Existenz nur erfahren, sofern wir sie in der Zeit bestimmen, wozu das Beharrliche gehört, (da wirkliche) Vorstellung in uns keinen Gegenstand hat. Auf der blossen Einbildung eines Beharrlichen aufser uns kann sich diese Vorstellung [Ich] auch nicht gründen. . . . Unsere Vorstellung, sofern sie zum Bewufstsein unser selbst gehört, hat keinen dergleichen Gegenstand.“ [4])

Wir sehen also, was wir, hier wenigstens, unter dem Ausdruck „blofse“ oder „wirkliche Vorstellung“ zu verstehen haben. Allerdings kommt dieser Ausdruck auch als Bezeichnung für die Erscheinung vor, um ihre relative Existenz darzutun, so wird z. B. der Raum „blofse Vorstellung“ genannt,[5]) ebenso nennt Kant wiederholt die Erscheinungen „blofse Vorstellungen“.[6]) Dafs aber in unserem Falle mit diesem Ausdrucke nur eine von allem Sinnlichen freie Handlung unseres Denkens oder unserer Einbildungskraft gemeint sein kann, geht mit aller Deutlichkeit aus dem Angeführten hervor. Diese Feststellung der Bedeutung des Terminus „blofse Vorstellung“ in unserer Widerlegung ist von nicht geringer Wichtigkeit. Denn fürs

---

[1]) Vorr. 2, XXXIX Anm.

[2]) Lose Blätter 212.

[3]) Ebenda 101.

[4]) Reflexion Nr. 1195.

[5]) Kr. A 374.

[6]) Kr. 164.

erste geht aus dieser Feststellung hervor, dafs in der Widerlegung nicht Ding an sich und Erscheinung, sondern Erscheinung und Vorstellung (im engeren Sinne) einander gegenübergestellt werden; vom Ding an sich ist hier also nicht die Rede. Damit fallen aber zwei schwerwiegende Vorwürfe gegen Kant weg. Erstens begeht er keinen Fehlschlufs von der Wirkung auf die bestimmte Ursache. Zweitens kann man nicht einwerfen, dafs zur Zeitbestimmung die Vorstellung eines Beharrlichen genügen würde; denn das eben ist Kants Meinung;[1]) er bekämpft nur die Ansicht, dafs eine beharrliche Vorstellung der Einbildung ausreichen würde, denn eine solche ist nach ihm unmöglich. Aufserdem geht aber aus unserer Feststellung hervor, dafs Kant mit dieser Widerlegung nichts von seiner bisherigen Lehre aufzugeben, oder auch nur zu modifizieren braucht. Im 4. Paralogismus betont er die relative Existenz der Erscheinung gegenüber dem common sense, der die Erscheinungen für Sachen an sich nimmt, sowie gegen den psychologischen Idealismus, der dasselbe tut, um die Aufsenwelt nachher zu bezweifeln. In unserer Widerlegung legt er dagegen Gewicht darauf, dafs den Erscheinungen des äufseren Sinnes im Gegensatz zu den Vorstellungen der Einbildungskraft ein Sein unabhängig von unserem blofsen Denken zukommt.[2]) Mit anderen Worten: einmal steht die Erscheinung im Gegensatze zu an sich existierenden Dingen, und dann ist sie nur in uns, weil selbst der Raum nur eine Vorstellung in uns ist; das andere Mal steht die Erscheinung im Verhältnis zu der blofsen Einbildung, und dann kommt ihr ein von der Einbildungskraft unabhängiges Dasein zu; sie ist dann aufser mir, aufser meinen spezifisch innerlichen Vorstellungsfähigkeiten — sie ist in dem Sinne. Wenn ich mir also einen Pegasus vorstelle oder an Plato denke, so kommt diesen Vorstellungen kein Sein aufser mir (aufser der Einbildungskraft) zu; sehe ich hingegen einen Baum vor mir stehen, so korrespondiert meinem Gedanken vom Baume eine wirkliche sinnliche Erscheinung, obwohl diese als Erscheinung nur in mir ist, denn selbst der äufsere Sinn ist in mir. Allerdings wird die Erscheinung dem rezeptiven Sinne durch ein

[1]) Man vgl. Vorr. 2, Anm. S. XLI.
[2]) L. Bl. 204 f.

Ding an sich geliefert, das ihn affiziert. Ob dieses aber in uns (in unserem transscendentalen Subjekt) oder aufser uns sei, wird hier nicht entschieden, denn der Sinn sagt darüber nichts aus.[1])

Auf Grund des herangezogenen Materials scheint uns also folgendes festzustehen:

1. Die in der 2. Auflage gegebene Widerlegung des Idealismus will ebenso wie diejenige im 4. Paralogismus der 1. Auflage nur das Dasein der Erscheinungen beweisen.

2. Dieser Beweis bedeutet eine notwendige Vertiefung der entsprechenden Erörterungen in der 1. Auflage, da dort das unmittelbare Bewufstsein von Dingen vorausgesetzt und sein Zeugnis in Anspruch genommen worden ist; hier hingegen wird dieses unmittelbare Bewufstsein durch einen giltigen Schlufs — also mittelbar — bewiesen.

3. Kant begeht in dieser Widerlegung weder einen Fehlschlufs, noch gibt er von seiner bisherigen Lehre etwas auf.

Dies alles entspricht der Tatsache, dafs hier der Idealismus bekämpft wird, der es für möglich hält, dafs die Aufsenwelt lediglich eine Ausgeburt unserer Phantasie sei. Demgemäfs mufste in der Widerlegung vor allem auf die notwendige Unterscheidung von Sinn und Einbildung oder Einbildungskraft Gewicht gelegt werden. Es liegt also gar kein Anlafs zu der Behauptung vor, dafs Kant Ding an sich und Erscheinung verwirre oder dafs er eine doppelte Affektion lehre. Denn, wie gesagt, überall da, wo er der Erscheinung selbständiges Sein zuspricht, ist dies relativ zur Einbildung oder Einbildungskraft gemeint; wo ihr hingegen absolutes Sein abgesprochen wird, geschieht dies im Verhältnis zum Sinne.

---

[1]) Lose Bl. S. 204. Man vergleiche noch besonders den Aufsatz: Widerlegung des problematischen Idealismus, der für Kiesewetter bestimmt war und aus dem ganz klar hervorgeht, dafs von einem Beweise für die Existenz der Dinge an sich in diesem Zusammenhang nicht die Rede sein kann. Der Schlufs der genannten Widerlegung, die mit derjenigen in der Kritik im allgemeinen übereinstimmt, wenn sie auch viel klarer und deutlicher ausgeführt ist, lautet wie folgt: „Es hat also der äufsere Sinn Realität, weil ohne ihn der innere Sinn nicht möglich ist.“ WW. Ed. Hartenstein IV, 503.

Nun werden wir auch folgenden Satz besser verstehen. Im vierten Paralogismus heifst es: „Alle äufsere Wahrnehmung also beweist unmittelbar etwas Wirkliches im Raume oder ist vielmehr das Wirkliche selbst, und insofern ist also der empirische Idealismus aufser Zweifel, d. i. es korrespondiert unseren äufseren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume.“ [1]) Dieser Satz wird von den Erfindern der Theorie der doppelten Affektion bei Kant zum Beweise angeführt, dafs bereits in der ersten Auflage eine Verwirrung in bezug auf das affizierende Ding stattfindet. Denn in unserem zitat wird im Nachsatze der räumlichen Erscheinung eine selbständige Existenz zugeschrieben, während dieses im ersten Teil des Satzes noch nicht behauptet wurde. [2]) In der Tat ist der Satz so ausgedrückt, dafs sein erster Teil im scheinbaren Gegensatze zu der Erläuterung steht. Die äufsere Wahrnehmung ist zunächst das Wirkliche selbst; gleich darauf wird aber gesagt, dafs unseren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume korrespondiert. Gewifs kann es gerechtfertigt sein, im Kantischen System lauter Widersprüche aufzudecken; man sollte jedoch davor zurückschrecken, in einem und demselben Satze Kant eines Widerspruches zu zeihen. Zudem kommt in Betracht, dafs unmittelbar nach den zitierten Worten der Satz folgt: „Freilich ist der Raum selbst, mit allen seinen Erscheinungen, als Vorstellungen, nur in mir“ [3]) und etwas weiter: „Das Reale äufserer Erscheinungen ist also wirklich nur in der Wahrnehmung und kann auf keine andere Weise wirklich sein.“ [3])

Ich finde, dafs der angegriffene Satz gerade sehr lehrreich und ein Beleg dafür ist, was Kant meint, wenn er sagt, dafs der Anschauung etwas Wirkliches korrespondiert. Nämlich: obwohl man im Gegensatze zu den Vorstellungen der Einbildungskraft von den Anschauungen der Wirklichkeit sagen mufs, dafs ihnen etwas im Raume (im Sinne) korrespondiert, so bekommen doch diese korrespondierenden Erscheinungen keine selbständige Existenz, sondern sie sind mit den äufseren Wahrnehmungen identisch, weil der Raum selbst in uns ist. Das Wirkliche im Raume korrespondiert den Vorstellungen,

---

[1]) Kr. A 375.

[2]) Vaihinger a. a. O.

[3]) Kr. A 376.

den Gedanken, die in uns infolge der von den Sinnen gelieferten Anschauungen entstehen. Dem Gedanken Baum korrespondiert, wie erwähnt, die sinnliche Wahrnehmung Baum, die für uns das Letzte ist und den Gegenstand repräsentiert. Der Vorstellung „Pegasus" oder der soeben geplatzten Seifenblase korrespondiert kein wirklicher Gegenstand — dem Pegasus nicht, weil er nur eingebildet ist, der geplatzten Seifenblase nicht, weil sie als Gegenstand der Sinne nicht mehr gegenwärtig ist.

Nur einen solchen — historisch vielleicht gar nicht vorhandenen, von Kant aber dem Descartes unterschobenen — Idealismus, denjenigen nämlich, der die Unterscheidung von Sinn und Einbildung nicht anerkennt, oder als ununterscheidbar hinstellt, wollte Kant an den genannten Stellen bekämpfen.[1])

Anders verhält es sich mit der Stellung zum Berkeleyschen Idealismus. Hier hätte die Widerlegung ganz anders geführt werden müssen. Kant trennt deshalb wiederholt sehr deutlich den Idealismus des Descartes von dem Berkeleys. Bei der Widerlegung des letzten konnte es sich nicht mehr um die Feststellung der Existenz der Erscheinung handeln; denn diese hat Berkeley in Wirklichkeit gar nicht geleugnet.[2])

[1]) Mit unserer Auffassung der Widerlegung stimmt auch die lange Anmerkung in der 2. Vorrede und besonders die Anmerkung 2 zur Widerlegung in der Kritik selbst überein (Kr. 277 f.). Jedoch können wir dies hier nicht weiter ausführen, weil es uns zu weit führen würde. Und nochmals sei es hervorgehoben, bei dieser Widerlegung brauchte das Ding an sich gar nicht berührt zu werden, denn dies wäre die Frage nach der Ursache der Erscheinung, nicht aber nach ihrer Existenz selbst.

[2]) Berkeley war ebenso wie Kant empirischer Realist, nur war er dabei nicht transscendentaler sondern transscendenter Idealist. Man vgl. besonders Berkeley, Über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. (Deutsch von Ueberweg.) Sekt. XXXV f. „Ich bestreite nicht die Existenz irgend eines Dinges, das wir durch Sinneswahrnehmung oder durch Reflexion auf unser Inneres zu erkennen vermögen. Dafs die Dinge, die ich mit meinen Augen sehe und mit meinen Händen betaste, existieren, wirklich existieren, bezweifle ich nicht im mindesten. Das einzige, dessen Existenz wir in Abrede stellen, ist das, was die Philosophen Materie oder körperliche Substanz nennen . . . Wenn jemand glaubt, dies tue der Existenz oder Realität der Dinge Eintrag, so ist er weit davon entfernt, das zu verstehen, was bisher . . . auseinandergesetzt worden ist." Es ist sehr zu bedauern, dafs Kant zu den von Berkeley

Wenn demnach Berkeley widerlegt werden sollte, so mufsten ganz andere Momente in Betracht gezogen werden. Erstens mufste der vermeintliche Grund, der nach Kants Meinung diesen Idealismus hervorgerufen hat, beseitigt werden, und zweitens mufste die Existenz der Dinge an sich betont werden.

Das erste konnte Kant leicht gelingen. Indem er glaubte, Berkeleys Idealismus sei lediglich durch die Widersprüche, die ihm der Raumbegriff verursacht habe, hervorgerufen worden,[1]) brauchte er nur auf die transscendentale Ästhetik oder auf die Auflösung der ersten beiden Antinomien hinzuweisen. Nach Kants Andeutungen im 4. Paralogismus ist dies allein auch das Prinzip, das Berkeleys Lehren widerlegen soll.[2]) Im Anhang zu den Prolegomena wird noch besonders diese Widerlegung als Abwehr gegen die Göttinger Rezension ausgeführt. Dieses ist aber nur der erkenntnis-theoretische, nicht der metaphysische Unterschied der beiden Lehren. Der vermeintliche Grund dieses Idealismus ist zwar mit der Kantischen Lehre von Raum und Zeit gehoben. Der Idealismus selbst brauchte aber trotzdem nicht aufgegeben zu werden. Zwar haben Raum und Zeit neben ihrer Subjektivität noch das Merkmal des Apriori. Deshalb braucht aber nicht das,

---

hier getadelten Lesern gehört hat: seine Widerlegung Berkeleys würde sonst vielleicht ganz anders ausgefallen sein. Er würde dann nicht nur betont haben, dafs er den Dingen an sich ihr Sein lasse, sondern auch mit welchem Recht und aus welchem Grunde er an dieser ihrer Existenz festhalte.

[1]) Tatsächlich verhält sich die Sache umgekehrt. Nicht der populäre Raumbegriff hat den Idealismus Berkeleys hervorgerufen; vielmehr hat die Unvereinbarkeit dieses Begriffes mit dem um 1709 bereits feststehenden Idealismus Berkeleys den „Versuch einer neuen Theorie des Sehens" zur Folge gehabt. Dies geht aus folgender Bemerkung Berkeleys in den Prinzipien Sekt. XLIII ganz klar hervor: „Denn wenn wir in Wahrheit einen aufser uns liegenden Raum und wirklich in ihm existierende Körper, die einen in gröfserer Nähe, die anderen in weiterer Entfernung von uns wahrnehmen können, so scheint dies einigermafsen dem oben Gesagten, dafs sie nirgendwo aufserhalb des Geistes existieren, zu widerstreiten. Die Erwägung dieser Schwierigkeit war das, was meinen Versuch einer neuen Theorie des Sehens veranlafste."

[2]) Man darf also nicht behaupten, dafs er seine Ankündigung, diesen Idealismus zu widerlegen, nirgends ausgeführt habe (Vaihinger a. a. O.), denn dies geschieht nach Kants Bewufstsein in der Antinomienlehre.

was diese Formen füllt, von einem Dinge an sich herzurühren, sondern auch weiterhin könnte Gott dafür in Anspruch genommen werden, ohne dafs dieses Material der empirischen Anschauung seinen aposteriorischen Charakter verlieren würde. Die Dinge an sich würden auch jetzt noch in Frage stehen, wenn auch das esse = percipi durch ein esse = intelligi ersetzt werden müfste, falls man das Resultat der Analytik auch noch in bezug auf die Erscheinungen anerkennen wollte. Zur ersten, negativen Widerlegung, nämlich zu der Beseitigung des Grundes des Berkeleyschen Idealismus, hätte noch eine zweite, positive, hinzukommen müssen, die das Sein der Dinge an sich dartun müfste.

Eine Betonung der Dinge an sich ist nun, wie wir wissen, in den Prolegomena in dem bekannten Protest vorhanden. Dieser kann aber nicht gut Widerlegung genannt werden. Kant sträubt sich hier gegen den Berkeleyschen Idealismus, indem er zeigt, dafs ihn von Berkeley die Annahme wirkender Dinge an sich unterscheide. Es fehlt jedoch jede Spur von einem Beweise für diese Existenz, weil diese noch damals für ihn so selbstverständlich war, dafs sie nicht bewiesen zu werden brauchte. Der Beweis konnte aber auch spekulativ von Kants Voraussetzungen aus gar nicht geführt werden ohne dafs man einen Fehlschlufs begeht, und insofern ist Kant tatsächlich in der theoretischen Philosophie dem Berkeley die Antwort schuldig geblieben.

Wie kommt objectiv-gültige Anschauung zustande?

Es braucht kaum bemerkt zu werden, dafs für Kant die psychologische Seite der Anschauung nicht in Betracht kommen darf. Ihm kommt es immer darauf an, erkenntnistheoretisch zu untersuchen, welcher Grad von Gültigkeit der jeweiligen Anschauung zuzuschreiben ist. Wir werden deshalb mit Kant nicht fragen dürfen, „wie in einem denkenden Subjekt überhaupt äufsere Anschauung, nämlich die des Raumes (eine Erfüllung desselben, Gestalt und Bewegung) möglich sei?“ Denn abgesehen davon. dafs diese Fragestellung eine psychologisch-genetische wäre, so ist es doch nach Kant „auf diese Frage keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen.“ [1]) Wir setzen also diese Fähigkeit anzuschauen voraus und fragen nach der Gültigkeit erstens der reinen, zweitens der empirischen Anschauung.

Die erste dieser Fragen bietet indessen keine besondere Schwierigkeit. Wir brauchen nur die allgemein bekannte Lehre der transscendentalen Ästhetik in kurzen Worten wiederzugeben. Der Raum und die Zeit sind keine den Dingen selbst inhärierenden Eigenschaften. Räumlich und zeitlich sind die Erfahrungsobjekte deshalb, weil wir so beschaffen sind, dafs wir die an sich raum- und zeitlosen Dinge nur so und nicht anders wahrnehmen können. Daraus ergibt sich die Gültigkeit dieser Anschauungsweise, denn alles Äufsere mufs räumlich und zeitlich, alles Innere zeitlich sein. Die Übereinstimmung der

[1]) Kr. A 393.

Anschauung mit dem Angeschauten ist aber dadurch gegeben, dafs wir es lediglich mit unseren Erscheinungen zu tun haben und nicht zu fragen brauchen, ob sie den Dingen selbst adäquat sind; diese letzteren gehen uns nichts an. Wir fragen nach der Übereinstimmung unserer Begriffe von der Erscheinung mit ihr selbst, nicht mit dem transscendentalen Objekt, das sie hervorruft. Wir bekommen so zwar nur eine „empirische Wahrheit"; aber die formalen Bedingungen dieser Wahrheit beruhen auf einem sicheren Prinzip, nämlich der apriorischen Subjektivität der Anschauungsformen Raum und Zeit. Aus dieser Subjektivität läfst sich nun ferner die Apodiktizität derjenigen Wissenschaften erklären, die ihre Elemente in diesen Formen konstruieren (Geometrie durch die Apriorität des Raumes, Arithmetik durch diejenige der Zeit).[1])

Es mufs jedoch hervorgehoben werden — was oft übersehen worden ist — dafs Raum und Zeit allein noch nicht imstande sind, fertige Anschauungen hervorzubringen. Gleich am Anfang der transscendentalen Ästhetik deutet Kant an, dafs Raum und Zeit lediglich das sind, „worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Formen gestellt werden können".[2]) Der Raum ist „die Vorstellung einer blofsen Möglichkeit des Beisammenseins".[3]) Diese Einschränkung der Bedeutung der Anschauungsformen für die Anschauung, die naturgemäfs in der transscendentalen Ästhetik nur angedeutet werden konnte, wird nachher in beiden Deduktionen weiter ausgeführt: „Weil daher jede Erscheinung ein Mannigfaltiges enthält, mithin verschiedene Wahrnehmungen im Gemüte an sich zerstreut und einzeln angetroffen werden, so ist eine Verbindung derselben nötig, welche sie in dem Sinne selbst nicht haben können."[4]) Ja der Raum und die Zeit, die nicht nur Formen der Anschauung, sondern selbst

[1]) Ob wirklich durch die blofse Tatsache, dafs der allgemeine Raum und die allgemeine Zeit in dem Sinne a priori sind, dafs ohne sie gar keine Anschauung möglich wäre, auch diejenige Apriorität, durch welche sie apodiktisch gültige Sätze möglich machen, gesichert sei, soll als zu unserer Frage nicht gehörig, nicht untersucht werden.

[2]) Kr. 34.

[3]) Kr. A 374.

[4]) Kr. A 120.

Anschauungen sind,[1]) (der erste mufs in der Geometrie als Gegenstand vorgestellt werden), wären unmöglich ohne eine synthetische Apprehension.[2]) Dieser Gedanke ist der Grundstein der Deduktion und Kant konnte mit Recht auf ihn stolz sein, indem er darauf hinwies, dafs es keinem Philosophen eingefallen sei, die Einbildungskraft als notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung zu betrachten, „weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch sogar zusammen“.[3])

Schwieriger gestaltet sich die Frage nach der empirischen Anschauung, wenn wir die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen irgendwie ableiten wollen. Die Frage würde dann lauten: Wie ist die Anschauung des Mannigfaltigen möglich? Anschauung überhaupt ist durch die Apriorität von Raum und Zeit ermöglicht worden. Ist aber die bunte, unermefsliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in ihren Qualitäten und Formen ebenfalls subjektiven Ursprungs? Dies wird von Kant verneint: Das Mannigfaltige der Anschauungen wird aposteriori gegeben, im Gegensatz zu Raum und Zeit, die apriori gegeben werden. Wie ist aber diese Anschauung möglich? Der Raum, der hier hauptsächlich in Betracht käme, ermöglicht uns nur eine räumliche Anschauung überhaupt, anders ausgedrückt, durch ihn sehen wir die äufseren Dinge räumlich. Vermögen wir aber durch ihn die unendliche Mannigfaltigkeit der räumlichen Gestalten — um von den qualitativen Formen gar nicht zu reden — irgendwie zu begreifen? Kant erwidert darauf: „die unermefsliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen“ kann nicht „aus der reinen

---

[1]) Man vgl. Kr. 136 Anm. und 161 Anm.

[2]) Man vgl. Kr. A 100.

[3]) Kr. A 120. Man denke hier an die Condillac'sche Fiktion. Dafs Hobbes mit seiner Behauptung, dafs zur Wahrnehmung Gedächtnis gehört, dieser Entdeckung Kants keineswegs vorgegriffen hat (man vgl. dagegen Riehl, Kritizismus I, 2. Aufl., 508 Anm.), geht daraus hervor, dafs Kant hier von der produktiven Einbildungskraft redet, Hobbes aber nur die reproduktive des Gedächtnisses gekannt hat. Niemand vor Kant hat es gesehen, dafs die Sinne nicht verbinden (auch nicht die sinnlichen Elemente), und darin besteht die bedeutsame Entdeckung Kants. Man vgl. auch Kr. 152, wo der Unterschied zwischen der produktiven und der reproduktiven Einbildungskraft ganz scharf hervorgehoben ist.

Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden"; es müssen blofs „die Erscheinungen, unerachtet der Verschiedenheit ihrer empirischen Form, dennoch jederzeit den Bedingungen der reinen Form der Sinnlichkeit gemäfs sein." [1])

Diese Lücke in der Lehre von der empirischen Anschauung, die Kant durch die Unmöglichkeit ihrer Ausfüllung rechtfertigt, ist vielfach angegriffen worden, jedoch nicht immer und vor allem nicht in allen Punkten mit Recht. Wir wollen an dem Beispiele der Kritik Schopenhauers untersuchen, in welcher Form dieser Vorwurf berechtigt ist.

In seiner Kritik der Kantischen Lehre sagt Schopenhauer: „Nachdem er [Kant] Raum und Zeit isoliert abgehandelt, dann diese ganze Raum und Zeit füllende Welt der Anschauung, in der wir leben und sind, abgefertigt hat mit den nichtssagenden Worten: der empirische Inhalt der Anschauung wird uns gegeben — gelangt er sofort mit einem Sprunge zur logischen Grundlage seiner Philosophie, zur Tafel der Urteile." [2]) „Nicht blofs wie die reine und nur formale Anschauung a priori, sondern auch wie ihr Gehalt, die empirische Anschauung ins Bewufstsein kommt, hätte nun untersucht werden müssen." [3])

Es ist nun zu überlegen, ob Kant mit der Erklärung, das Empirische der Anschauung werde uns aposteriori gegeben, nicht bereits angedeutet hat, dafs bei dieser Aposteriorität des Empirischen die Erörterung der Art seines Entstehens im Bewufstsein nicht in die Kritik der reinen Vernunft hineingehört. Kants Aufgabe ist die kritische Grenzbestimmung unserer Erkenntnis, die Beantwortung der Frage, wie synthetische Urteile a priori möglich sind; zu diesem Zwecke mufste er zeigen, dafs der Verstand kein Vermögen der Anschauung ist. Sein Geschäft ist lediglich die Synthesis, die Verbindung des Mannigfaltigen. Wie aber dieses Mannigfaltige selbst ins Bewufstsein kommt, das lag gar nicht im Bereich seines wissenschaftlichen Interesses. Ganz anders verhält es sich bei Schopenhauer. Ihm ist es nicht um die erkenntnis-

[1]) Kr. A 127.

[2]) Schopenhauer, WW. Ed. Griesebach I, 549.

[3]) Ebenda 551.

theoretische Frage der Gültigkeit unserer Erkenntnis, sondern um die metaphysische Frage nach dem Sein der Aufsenwelt zu tun. Und da sein Idealismus erforderlich machte, dafs alles womöglich auf die Spontaneität unseres Verstandes zurückgeführt werden könne, so mufste dem Verstande auch das Vermögen anzuschauen zugeschrieben werden, um das gegebene ungeordnete Material so einfach wie möglich darzustellen. Wir werden deshalb sowohl den Einwurf wie seine Stichhaltigkeit der Kantischen Lehre gegenüber nur dann richtig einschätzen können, wenn wir Schopenhauers eigene Theorie der empirischen Anschauung, wie er sie im Satze vom Grunde § 21 auseinandersetzt, mit einigen Worten charakterisieren.

Bedingt durch den idealistischen Zug der Schopenhauerschen Metaphysik, ist diese Lehre eine Theorie der Intellektualität der empirischen Anschauung. Die Sinnesempfindung als solche ist ein ärmliches Ding, ein lokales, spezifisches, subjektives Gefühl, welches nichts von Anschauung enthalten kann. Diese Empfindung, wenn sie auch später durch einen besonderen Akt des Verstandes als von aufsen herrührend angesehen wird, unterscheidet sich in nichts von den inneren Empfindungen unseres Leibes. Erst wenn der Verstand in Tätigkeit gerät und sein Gesetz der Kausalität in Anwendung bringt, geht eine mächtige Verwandlung vor sich: aus den ärmlichen subjektiven Empfindungen wird objektive Anschauung der herrlichen Aufsenwelt. — So gefafst, ist diese Lehre nur eine Modifikation der Kantischen Theorie der Anschauung. Auch bei Kant ist die Anschauung intellektuell, jedoch in ganz anderer Weise. Es wurde schon oben hervorgehoben, dafs auch für Kant Raum und Zeit allein nicht genügen, um Anschauung hervorzubringen. Sie sind das, was macht, dafs das Mannigfaltige in gewissen Verhältnissen geordnet werden k a n n. Zur Hervorbringung einer Anschauung bedarf es der Spontaneität unseres Verstandes. Der Hauptunterschied besteht jedoch in folgenden zwei Momenten. Für Kant sind es die Kategorien, die das Mannigfaltige verbinden, und erst durch sie kann selbst der Raum als solcher zur Vorstellung werden. Schopenhauer dagegen behauptet, Raum und Zeit seien Continua, also ursprünglich gar nicht getrennt. Da sie Formen der Anschauung

sind, wird alles, was in ihnen erscheint, schon von Anfang an als Continuum auftreten und bedarf keiner Verbindung seitens des Verstandes. Der weitaus wichtigere Unterschied ist jedoch der: bei Kant wird das Mannigfaltige, der stoffliche Gehalt der Anschauung, von einem Ding aufser uns gegeben, der Verstand kann nur die Form schaffen und schaut selbst nichts an. Dagegen mufs Schopenhauer gemäfs seinem Prinzip: „kein Objekt ohne Subjekt" alles auf innere Empfindung zurückführen. Die Materialität der Erscheinungen beruht also lediglich auf der Kategorie der Kausalität (der einzigen, die Schopenhauer gelten läfst), da das Wesen der Materie im Wirken besteht, sie also durch und durch Kausalität ist. Auch alle empirischen Eigenschaften der Dinge laufen auf diese Wirksamkeit zurück und sind nur nähere Bestimmungen der Kausalität. Auf dieser erkenntnistheoretischen Grundlage baut Schopenhauer im einzelnen seine Theorie der empirischen Anschauung auf und zeigt, wie der Verstand aus dem rohen Stoff der Empfindungen mit Hilfe der apriorischen Formen: Raum, Zeit und Kausalität, die unerschöpflich reiche, vielgestaltete anschauliche Welt zustande bringt.

Der objektiven Anschauung dienen eigentlich nur zwei Sinne: das Getast und das Gesicht; die anderen Sinne bleiben subjektiv. Drücke ich mit der Hand gegen den Tisch, so liegt in dieser Empfindung noch nicht die Vorstellung des Zusammenhanges der Teile dieser Masse. Erst wenn mein Verstand von der Empfindung zur Ursache übergeht, konstruiert er sich einen Körper, der die Eigenschaft der Solidität, Undurchdringlichkeit und Stärke hat. Beim Gesicht ist die Tätigkeit des Verstandes indem er die Empfindung in Anschauung umwandelt, eine viel mannigfaltigere. Der rohe Stoff dieses Sinnes ist eine Empfindung auf der Retina, welche gleich ist dem Anblick einer Palette mit vielerlei bunten Farben, Klecksen, die bei der Einwirkung des Verstandes sich zu einem reichen Bilde umwandeln. Das erste, was der Verstand tut ist, dafs er das Bild umkehrt. Sodann macht er das zwiefach Empfundene (durch jedes Auge besonders Gesehene) zu einem einfachen Bild. Drittens konstruiert er aus den blofsen Flächen dreidimensionale Körper. Viertens erkennt er die Entfernung der Objekte vom Auge. Dies alles geschieht nicht durch physiologische Ursachen, sondern auf

rein intellektuellem Wege und ist das Werk des Verstandes, der vermittelst der Kausalität die Empfindung auf ihre Ursachen bezieht und auf diese Weise die Anschauung zustande bringt.

Es ist unleugbar, dafs diese Theorie der empirischen Anschauung tatsächlich eine notwendige Ergänzung der Kantischen Lehre von der Anschauung bedeutet. Ob jedoch der von Schopenhauer eingeschlagene Weg der richtige ist, ist eine andere Frage. Kant hatte behauptet, Raum, Zeit und Kategorien sind für die Erscheinungen ordnende Prinzipien. Wie der zu ordnende Stoff vor dem Eingreifen der apriorischen Formen beschaffen sein müsse, hat Kant nicht erörtert. Das darzutun hat Schopenhauer unternommen. Nachdem Kant diese Frage offen gelassen hatte, konnte man entweder annehmen, dafs das Material bereits vom Ding an sich in einer gewissen, wenn auch nur intelligiblen, Affinität geliefert wird. Die Formen, die uns zugebote stehen, haben dann diese Ordnung nur in eine empirische umzuwandeln. Oder aber es lag nicht fern — und die Kantische Erkenntnistheorie drängte es oft geradezu auf — anzunehmen, dafs der Stoff in völlig chaotischem Zustande uns gegeben werde, und dafs die Ordnung das ursprüngliche Werk von Raum, Zeit und Kategorien sei. Diese Formen müssen somit schöpferische Prinzipien sein, d. h. sie schaffen überhaupt erst Verhältnisse unter den Erscheinungen und geben ihnen Leben. Mit anderen Worten die Frage ist: handelt es sich bei dem Ordnen der Erscheinungen nur um eine Übertragung einer Ordnung in die andere, gleich der Aufgabe eines Bildhauers, der ein Gemälde in eine Marmor-Statue umzuwandeln hat, oder hat es dieser Bildhauer nur mit einem Marmorblock ohne jede Form zu tun, den er schöpferisch gestalten mufs? — Dafs diese Frage vom strengsten kritischen Standpunkte aus berechtigt ist, unterliegt keinem Zweifel. Denn bei ihrer Beantwortung braucht man nicht an das Ding an sich heranzutreten, um über seine Eigenschaften etwas auszusagen, sondern mufs nur die Funktionen der apriorischen Formen genau bestimmen, um zu wissen, was nach Abzug der Wirkung dieser Formen noch übrig bleibt, d. h. wie dann der ungeordnete Stoff beschaffen sein müsse. Wir haben es also hier unstreitig mit einer Lücke zu tun und müssen untersuchen, erstens: warum sie

Kant offen gelassen hat, zweitens: welche Folgen daraus für das System selbst entstehen.

So wünschenswert aber und notwendig eine deutliche Äufserung Kants über die Beschaffenheit des Stoffes vor dem Eingreifen der apriorischen Formen gewesen wäre, so klar st es doch andererseits, dafs eine solche Theorie, wie sie Schopenhauer aufstellt, von Kant nicht gelehrt werden konnte. Denn was zunächst den Grundgedanken betrifft, so konnte Kant bei dem realistischen Charakter seiner Denkweise unmöglich die Materialität der Erscheinungen auf ein lediglich subjektives Prinzip zurückführen. Zweitens scheint eine Erörterung der besonderen Funktionen unseres Intellekts beim Gestalten der Mannigfaltigkeit überhaupt nicht im Bereich seines wissenschaftlichen Interesses gelegen zu haben. Endlich war die Ausgestaltung, welche die Theorie bei Schopenhauer erfahren hatte, eine physiologisch-psychologische und gehörte deshalb nicht in eine Kritik der reinen Vernunft. Die Methode der Kritik ist eine transscendentale, wo jede psychologische Untersuchung vermieden werden sollte, weil eine solche nach Kants Auffassung keine objektive Gültigkeit beanspruchen darf. Er selbst beanspruchte für diejenigen Teile der transscendentalen Deduktion (1. Auflage), die die „subjektiven“ oder „psychologischen“ Momente enthalten, keine Allgemeingültigkeit.[1]) Wäre es möglich, eine transscendentale Deduktion der einzelnen Gestaltungen der Materie und ihrer qualitativen Verschiedenheit zu geben, d. h. wäre unsere Sinnlichkeit so beschaffen, dafs, wenn wir uns alle Inhalte wegdächten, dann nicht nur Raum und Zeit, sondern alle die unendlich vielen einzelnen Formen und Qualitäten übrig blieben, so würden wir schliefsen, dafs ebenso wie Raum und Zeit, so auch diese Formen a priori uns gegeben seien, und könnten dann wohl erklären, wie diese Mannigfaltigkeit zustande kommt. Wenn dem aber nicht so ist, so hat Kant zunächst Recht, wenn er lehrt, dafs die empirisch und formal bestimmte Mannigfaltigkeit im Gegensatz zu Raum und Zeit von aufsen gegeben werden mufs Freilich nicht in dem Sinne gegeben, dafs wir sie nur rezeptiv zu empfinden hätten. Kein Gegebenwerden ohne tätige Wirkung unserer

[1]) Man sehe Vorr. 1, III. Man vgl. auch Riehl a. a. O. 503 f.

Spontaneität. Gegeben ist der Stoff, der nur diese bestimmten und keine anderen Formen annehmen kann; aber wir verarbeiten nur das Mannigfaltige, wir produzieren es nicht.

Eine transscendentale Deduktion der mannigfaltigen Formen der empirischen Anschauung zu geben, ist somit durch die Natur dieser Formen ausgeschlossen; die Kritik hat deshalb diese Lücke offen gelassen; denn sie hat es nur „mit der Erkenntnisart von Gegenständen zu tun, sofern diese a priori möglich sein soll“. Es braucht aber kaum bemerkt zu werden, dafs Naturphilosophie und Psychologie (für die objektive und subjektive Seite des Problems) die hier offen gelassene Lücke ausfüllen können, ohne dafs sie mit der Kantischen Lehre in Konflikt zu geraten brauchen. Man kann die Scheidung von Ding an sich und Erscheinung aufrecht erhalten und z. B. mit Hilfe einer mechanischen Naturauffassung und etwa eines Entwicklungsprinzips den objektiven Bestand der mannigfachen Qualitäten und der entstandenen Formen zu erklären suchen; während Psychologie und Physiologie — wiederum in Übereinstimmung mit den Kantischen Voraussetzungen — zu beschreiben hätten, wie die Anschauung dieser Mannigfaltigkeit subjektiv zustande kommt.

Wir werden also nicht, wie Schopenhauer es tut, Kant zum Vorwurf machen, dafs er keine vollständige Theorie der empirischen Anschauung gegeben hat, denn „Kant wollte nur eine Kritik des reinen, nicht eine Theorie des empirischen Verstandes geben“.[1]) Es ist vielmehr die Frage, ob bei dieser Beschaffenheit der empirischen Formen für das System selbst nicht eine Schwierigkeit entsteht.

In der Vorrede zur 2. Auflage und öfters, besonders aber in der zweiten Deduktion sagt Kant: „Nun sind nur zwei Wege, auf welchen eine notwendige Übereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht die Begriffe, oder die Begriffe machen die Erfahrung, möglich.“[2]) (Unter Begriff versteht hier Kant sowohl die Formen der Anschauung wie die Kategorien.) Nun sieht sich Kant gezwungen, den

---

[1]) Ebenda 446.
[2]) Kr. 166.

zweiten Weg einzuschlagen, den er ein System der Epigenesis der reinen Vernunft nennt. In der transscendentalen Ästhetik hatte er gezeigt, dafs Raum und Zeit Formen a priori unserer Sinnlichkeit sind. Sie machen die Anschauung überhaupt erst möglich, daher auch die Übereinstimmung der räumlichen Gegenstände mit der angeschauten Form, weil diese gar nicht einmal räumlich sind, wenn sie nicht angeschaut werden. Die Mathematik, die in der Geometrie räumliche Gröfsen, und in der Arithmetik zeitliche Aufeinanderfolge behandelt, kann sich daher ihre Objekte konstruieren und wird von ihnen objektiv gültige Erkenntnis haben. Sie wird dadurch nicht erst begründet; denn „es geht die Geometrie ihren sicheren Schritt ohne dafs sie sich von der Philosophie einen Beglaubigungsschein erbitten darf.“[1]) Es ist aber klar (oder soll wenigstens klar sein), wo die Mathematik ihre objektive Gültigkeit her hat: sie kann sich nämlich ihre Begriffe sowohl der Quantität, wie der Qualität nach (im engeren Sinne — der geometrischen Figuren) konstruieren. Können aber auch die mannigfachen Formen der empirischen Anschauung aus reinen Anschauungsformen begriffen werden? Wir haben gesehen, dafs Kant diese Frage verneint. Wie kommt also — um mit Schopenhauer zu reden, der dieses Problem gesehen, wenn er es auch nicht in seiner Tragweite ausgeführt hat — wie kommt die empirische Anschauung ins Bewufstsein; wie entsteht die Erkenntnis dieser ganzen, für uns so realen Welt? Die Leistung der transscendentalen Ästhetik in bezug auf die besonderen Formen der Erscheinungen besteht nur darin, dafs wir von ihnen a priori sagen können: jede Erscheinung wird notwendig räumlich oder zeitlich bestimmt sein. Wie wir aber von der Räumlichkeit überhaupt zu dem einfachsten räumlichen B i l d e gelangen, darüber gibt sie uns gar keinen Aufschlufs. Wären die mannigfachen Formen von uns aus zu erklären, so könnten wir sagen, dafs unsere Anschauung sie möglich macht, ja wir hätten dann von ihnen eine apodiktische Erkenntnis, weil die Begriffe — hier die Anschauungen — die Gegenstände möglich machen würden. Dann müfsten sie sich

[1]) Kr. 120. Man vgl. auch Prolegomena § 40 Anfang: „Reine Mathematik und reine Naturwissenschaft hätten zum Behuf ihrer eigenen Sicherheit und Gewifsheit keiner derartigen Deduktion bedurft . . .“

allerdings von den Dingen so wenig wegdenken lassen, wie ihre allgemeinsten Formen, Raum und Zeit. Nun ist aber das Mannigfaltige der äufseren Anschauung a posteriori gegeben. Die Mannigfaltigkeit ihrer Formen müfste also auf die verschiedenartige Einwirkung der Substrate, der Dinge an sich, zurückgeführt werden, wenn anders wir die Erscheinungen nicht geradezu erzeugen. Wie kann daher Kant dann noch sagen, dafs sich „der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens“[1]) richten müsse. Ist nicht vielmehr abzuwarten, in welcher Weise das von uns völlig unabhängige Ding an sich uns affizieren wird?

Indessen läfst sich auch diese Schwierigkeit bis auf einen Rest lösen. Mit der Konstatierung der Unmöglichkeit, die mannigfaltigen Formen aus der reinen Form abzuleiten, wird die Lehre Kants von der Revolution der Denkart nicht wiederlegt, sondern nur in ihrer Tragweite eingeschränkt. Und das veranlafst uns, den wahren Sinn der Grundlage seiner Erkenntnistheorie genauer zu bestimmen. Allgemein wurde und wird vielfach noch heute Kants Lehre dahin verstanden, dafs nach ihr ein Wissen überhaupt nur dann möglich ist, wenn sich die Gegenstände nach den Begriffen richten; man glaubte, dafs nur dieser eine Weg zur Erkenntnis führe.[2]) In Wahrheit gibt es aber für Kant zwei Wege: sowohl wenn die Begriffe die Gegenstände, als wenn die Gegenstände die Begriffe möglich machen, ist Erkenntnis vorhanden. Beides ist möglich, und beides ist der Fall. Nur ist die erste eine Erkenntnis a priori und deshalb objektiv gültig. Die andere ist von der Erfahrung abgeleitet und zufällig. Die Notwendigkeit, die die Verstandesbegriffe bei sich führen, und die besondere, einzigartige Beschaffenheit der Anschauungsformen Raum und Zeit, zwangen Kant zu der Annahme, dafs sie a priori, von aller Erfahrung unabhängige Formen seien, und dafs ihre Übereinstimmung mit der Erfahrung daher rühre, dafs diese Begriffe die Erfahrung allererst möglich machen. Aber neben diesen Prinzipien, die Erfahrung überhaupt ermöglichen, gibt es eine unendliche Fülle

[1]) Vorr. 2, XVII.

[2]) Diese Mifsdeutung, deren Grund viel tiefer liegen mag als in einer oberflächlichen Interpretation, war einer der bedeutendsten Faktoren zur Ausbildung des nachkantischen Idealismus.

von Begriffen und Anschauungen, nämlich der Einzeldinge, die von der Erfahrung abstrahiert sind und deshalb mit ihr übereinstimmen, weil die Gegenstände diese Begriffe möglich machen. In der Vorrede zur 2. Auflage werden gerade die Wissenschaften, die sich auf empirische Prinzipien gründen, unter anderen die chemischen Experimente Stahls als diejenigen bezeichnet, die den Heersweg der Wissenschaften getroffen haben. Die Tatsache, dafs man bei diesen Fragen auf die Belehrung der Natur angewiesen ist, hindert nicht, die Anwendung der — wenn auch nur empirischen — Prinzipien derart anzustellen, das man an die Natur herangeht „nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läfst, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt.“[1])

Dafs unsere Auffassung richtig ist, geht ganz deutlich aus dem bekannten Briefe an Herz hervor: „Auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?[2]) Enthält die Vorstellung nur die Art, wie das Subjekt von dem Gegenstande affiziert wird, so ists leicht einzusehen, wie er diesem als eine Wirkung seiner Ursache gemäfs sei und wie diese Bestimmung unseres Gemüts etwas vorstellen, d. i. einen Gegenstand haben könne. Die passiven oder sinnlichen Vorstellungen haben also eine begreifliche Beziehung auf Gegenstände ... Ebenso wenn das, was in uns Vorstellung heifst, in Ansehung des Objekts aktiv wäre, d. i. wenn dadurch selbst der Gegenstand hervorgebracht würde ... so würde auch die Konformität desselben mit den Objekten verstanden werden können. Es ist daher die Möglichkeit sowohl des intellectus archetypi ... als des intellectus ectypi, der die data seiner logischen Behandlung

---

[1]) Vorr. 2, XII f.

[2]) Diese Frage ist etwas mifsverständlich ausgedrückt und ist nicht identisch mit der Frage nach der „Beziehung auf den Gegenstand“ in der Analytik, die erläutert wird durch folgenden Satz: „wie kommen wir dazu, dafs wir ... Vorstellungen ein Objekt setzen, oder über ihre subjektive Realität ... ihnen noch ... eine objektive beilegen“ (Kr. 242). Hier handelt es sich hauptsächlich um die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande, die Beziehungsfrage ist zwar darin mit enthalten, sie ist jedoch Nebensache.

aus der sinnlichen Anschauung der Sachen schöpft zum wenigsten verständlich.“[1]) Hier wird also ganz deutlich gesagt, dafs Erkenntnis zustande kommen kann, auch wenn die Dinge die Begriffe möglich machen. Man kann daher sagen, dafs mit Ausnahme der Verstandesbegriffe (und der sogenannten Prädikabilien, die von ihnen abgeleitet werden können,) und der Formen unserer Sinnlichkeit, die keine empirische Ableitung vertragen, alle unsere Begriffe von der Erfahrung geschöpft sind.

Der Grund der Mifsdeutung, als ob Kant nur den einen Weg, auf dem die Begriffe die Gegenstände ermöglichen, als allein Erkenntnis möglich machend anerkannt hätte, liegt auf der Hand. Überall da, wo Kant von seiner Kopernikanischen Revolution der Denkart spricht, speziell in der Vorrede zur 2. Auflage,[2]) kommt nur dieser eine Weg zum Ausdruck. Kant handelt immer nur von seinen apriorischen Verstandesbegriffen, weil ihm das andere kein Problem ist. „Die Möglichkeit synthetischer Sätze a posteriori, d. i. solcher, welche aus der Erfahrung geschöpft werden — bedarf keiner besonderen Erklärung; denn Erfahrung ist selbst nichts anderes, als eine kontinuierliche Zusammensetzung . . . der Wahrnehmungen“.[3]) Hingegen mufste er den skeptischen Bedenken Humes gegenüber immer von neuem betonen, dafs die Verstandesbegriffe, speziell die Kategorie der Kausalität nicht von der Erfahrung abstrahiert werden können. Man beachtete deshalb nicht, dafs Kant an vielen Stellen die Tragweite der Kategorien nach beiden Seiten hin eingeschränkt hat. So wie sie einerseits nur zu empirischem, nicht aber zu transscendentalem Gebrauch tauglich sind, so ermöglichen sie andererseits nur Erfahrung überhaupt, Gesetzmäfsigkeit überhaupt und Dinge überhaupt. In allen besonderen Fällen ist es der Gegenstand, der den Begriff möglich macht, so dafs dieser sich nach jenem richtet.

Hierfür läfst sich eine ganze Reihe von Belegen anführen. So sagt Kant, dafs empirische Begriffe sich auf empirische Anschauungen gründen; ferner, wir können „unseren Begriff,

---

[1]) Brief an Herz vom 21. Februar 1772.

[2]) Vorr. 2, XVI ff.

[3]) Prolegomena.

den wir uns von einem Objekt der Anschauung machen, durch neue Prädikate, die die Anschauung selbst darbietet, in der Erfahrung synthetisch erweitern." Dieses Urteil ist „aber nur a posteriori und empirisch gewifs".[1]) „Dafs ich über einen gegebenen Begriff meine Erkenntnis erweitern könne, lehrt mich die tägliche Erfahrung meiner Kenntnisse durch die sich immer vergröfsernde Erfahrung."[2]) „Die Naturerscheinungen" sind Gegenstände, „die uns unabhängig von unseren Begriffen gegeben werden, zu denen also der Schlüssel nicht in uns und unserem reinen Denken, sondern aufser uns liegt."[3]) Ferner spricht Kant von einer Deduktion, welche die Art anzeigt, wie Begriffe durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben werden, und hebt rühmlich hervor, dafs Locke ein solches Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntniskraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen, in die Wege geleitet hat.[4])

Noch deutlicher als aus allen diesen Stellen, geht die Einteilung der Begriffe nach ihrem Ursprung aus folgenden Reflexionen hervor: „Alle Begriffe sind entweder Urbilder, welche Gründe von den Bestimmungen, die den Objekten zukommen und wodurch das Objekt unter allen möglichen bestimmt wird, oder es sind Nachbilder, welche Folgen von den Bestimmungen der Dinge sind".[5]) „Wir haben zweierlei Arten von Begriffen: solche, die durch die Gegenwart der Sache in uns entstehen können, oder diejenigen, wodurch der Verstand das Verhältnis dieser Begriffe zu den Gesetzen seines eigenen Denkens sich vorstellt. Zu den letzteren gehört der Begriff des Grundes, der Möglichkeit, des Daseins. Daher die Grundsätze über jene objektiv, die über diese subjektiv sind."[6]) „Einige Begriffe sind von der Empfindung abstrahiert; andere blofs von dem Gesetze des Verstandes, die abstrahierten Begriffe zu vergleichen, zu verbinden oder zu trennen. Der letzteren Ursprung liegt im Verstande, der ersteren in dem

[1]) Daselbst.
[2]) WW. Ed. Hartenstein IV, 57.
[3]) Kr. 508.
[4]) Kr. 118 f.
[5]) Reflexion Nr. 966.
[6]) Ebenda Nr. 536.

Sinne. Alle Begriffe solcher Art heifsen reine Verstandesbegriffe."[1])

Wir sehen also, wie wir die „Kopernikanische Drehung" zu verstehen haben. Indessen ist noch fraglich, ob die Systematisierung, die wir soeben vorgenommen haben und die hinsichtlich der Begriffe — nach alledem, was wir angeführt haben — über allen Zweifel erhaben ist, auch für unser spezielles Problem vom Ursprung der besonderen Anschauungsformen von Bedeutung sei. Hinsichtlich der Empfindung können wir mit Bestimmtheit sagen, wo sie hingehört: „die Qualität der Empfindung ist jederzeit blofs empirisch und kann a priori gar nicht vorgestellt werden (z. B. Farben, Geschmack usw."[2]) Wenn wir aber an die Kritik mit folgender Frage herantreten: sind die besonderen Formen der anschaulichen Welt als Folgen der Differenziertheit der Dinge an sich oder als selbständige Modifikationen des Raumes anzusehen? so bekommen wir keine genügend klare Antwort. Die von uns zu Anfang angeführte Einschränkung: „die unermefsliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen" kann nicht „aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden", gibt uns keinen genauen Aufschlufs darüber, was unter dem Ausdruck „Mannigfaltigkeit" gemeint sei: versteht Kant darunter nur die Empfindung, oder auch die räumlichen Gestalten? Dafs wir trotz der Wahrscheinlichkeit der letzten Deutung, Anlafs haben, daran zu zweifeln, wird sich bald zeigen. Der obige Satz enthält aufserdem eine Einschränkung, die im Worte „hinlänglich" zum Ausdruck kommt. Sie läfst vermuten, dafs Kant selbst unsere Frage nicht scharf genug ins Auge gefafst und nicht genau bestimmt habe, was dem Dinge an sich und was der reinen Form als modifizierender Tätigkeit zuzuschreiben sei.

Zu diesen Vermutungen gibt folgende Äufserung Kants Anlafs: „Es sind nur zwei Fälle möglich" — heifst es — „unter denen synthetische Vorstellungen und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich aufeinander notwendigerweise beziehen und gleichsam einander begegnen können. Entweder, wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht. Ist das Erstere, so ist diese Beziehung

[1]) Ebenda Nr. 513. [2]) Kr. 217.

nur empirisch, und die Vorstellung ist niemals a priori möglich. Und dies ist der Fall mit Erscheinungen in Ansehung dessen, was an ihnen zur Empfindung gehört." [1]) Hier tritt die Systematisierung der Erfahrungselemente nach ihrem Ursprunge klar zu Tage. Es wird ausdrücklich betont, dafs in Ansehung der Empfindung der Gegenstand die Vorstellung möglich macht. Wir wissen aber, wie eng der Begriff der Empfindung bei Kant gefafst ist; dazu gehört wohl alles, was Locke sekundäre Qualitäten genannt hat. Ob aber unter diesen Begriff auch die räumlichen Modifikationen der empirischen Anschauung mitzuzählen sind, dafür läfst sich in der ganzen Kritik kein Beleg finden. Vielmehr ist das Gegenteil der Fall. Die Gestalt wird als etwas Apriorisches der aposteriorischen Empfindung entgegengestellt: „Wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das ... was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe usw. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori auch ohne wirklichen Gegenstand ... als eine blofse Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet." [2]) Ist aber diese genetische Definition der Gestalt richtig, so taucht die Schwierigkeit von neuem auf. Denn wenn die Gestalten reine Anschauungen sind, so müfste gezeigt werden, wie sie vom Raume, als allgemeinster Form der äufseren Sinnlichkeit, abgeleitet werden können. Zeigt sich aber, dafs dies unmöglich ist, so ist dies nicht eine Lücke, sondern ein Beweis für die Aposteriorität der räumlichen Mannigfaltigkeit, denn der Beweis für die Apriorität der Formen, der Sinnlichkeit wurde und konnte nur für Raum und Zeit geliefert werden, nicht aber für die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit ihrer figürlichen Entfaltung. Es scheint jedoch, dafs Kants schwankende Stellung zur Bestimmung des Ursprungs der Gestalt darauf zurückzuführen ist, dafs ihm die geometrischen Konstruktionen vorgeschwebt haben, diese sind wirklich a priori; nicht aber konnte er dies von der Gestalt der konkreten Dinge behaupten. Wir haben allen Grund,

[1]) Kr. 124 f.
[2]) Kr. 35.

nach der Art, wie sich Kant die Dinge an sich gedacht haben mufs, anzunehmen, dafs er die Mannigfaltigkeit der räumlichen Gestalten der empirischen Anschauung, in derselben Weise wie dasjenige, was er zur Empfindung zählt, den bestimmenden Gründen an den Dingen an sich zugeschrieben haben mufs und nicht etwa der schöpferischen Tätigkeit der apriorischen Formen der Sinnlichkeit.[1])

Die weitere Frage, ob Kant mit diesem Zugeständnis dem Resultat der transscendentalen Ästhetik Abbruch tut, scheint mir, sofern es nur die Gestalt der Erscheinung betrifft, verneinend beantwortet werden zu können. Wir können zwar die besonderen Figuren der Erscheinungen nicht nach unseren Gefallen gestalten, wir müssen vielmehr abwarten, in welcher Weise das von uns völlig unabhängige Ding an sich uns affizieren und die determinierte Figur uns darbieten wird; wir können aber trotzdem von dieser Erscheinung „vieles a priori aussagen", weil die allgemeine Form, nämlich der Raum, in dem allein sie erscheinen kann, eine apriorische subjektive Form ist, somit auch für die besondere Erscheinung seine Eigenschaften bewahrt, sie gleichsam in seine Form hineinzwingt und ihr dieselbe aufdrängt. Infolgedessen wird jede Erscheinung trotz der Besonderheit ihrer Gestalt dieser allgemeinen Form des Raumes entsprechen müssen. Sie wird dreidimensional sein und alle Axiome der Geometrie, die vom Raume überhaupt gelten, werden sich auch an ihr bewahrheiten; und wenn sie derart gestaltet ist, dafs ihre Figur sich auf eine mathematische Formel bringen läfst, so werden alle die Regeln von ihr ausgesagt werden können, die von einer entsprechend konstruierten Figur der Geometrie gelten. Denn es ist ein und derselbe Raum, mit dem wir in der Geometrie operieren, und in den sich die Erscheinungen kleiden müssen; beide Male ist er nur die Form der äufseren Sinnlichkeit.

Ganz anders steht es mit der Frage nach dem Ursprung der Bewegung. Die Beantwortung dieser Frage kann für die Erkenntnistheorie Kants nicht gleichgültig sein. Die Bewegung der Erscheinungen läfst sich ebenfalls nicht aus der Form des

---

[1]) Man vgl. Reflexion Nr. 658. „Die Figur ist Qualität, darin lassen sich noch Räume unterscheiden."

Raumes ableiten, sondern mufs auf bestimmende Gründe in den Dingen an sich selbst zurückgeführt werden, und zwar so, dafs für jede Bewegung ein besonders bestimmter „Zustand" — ich mufs mich in Ermangelung eines entsprechenderen, dieses phänomenomorphen Ausdruckes bedienen — im Dinge an sich vorauszusetzen sein wird. Abgesehen davon, dafs dies bei der Zeitlosigkeit und Unveränderlichkeit der Dinge an sich nicht gut denkbar ist (was aber schliefslich auf die Beschränktheit und Einseitigkeit unseres Erkenntnisvermögens zurückgeführt werden könnte), so taucht doch die Frage auf, wie kommt es, dafs die Verhältnisse, die durch diese determinierte Bewegung unter den Erscheinungen geschaffen werden, mit unserer Erkenntnis dieser Verhältnisse übereinstimmen? Hiermit jedoch kommen wir auf das Problem der empirischen Gesetze, das erst bei der Untersuchung der Tragweite der Apriorität der Kategorien erörtert werden kann.

Wir wollen also folgendes feststellen:

1. Der Mangel einer Deduktion des Inhaltes der Anschauung in Kants kritischem Werke ist nicht, wie Schopenhauer meint, eine Folge der vermeintlichen Verwirrung von Anschauung und Denken. Vielmehr hat die Beschaffenheit dieses Inhaltes es nicht gestattet, eine derartige Deduktion in eine Kritik der reinen Vernunft aufzunehmen. Dafs es aber trotzdem wünschenswert wäre, dafs Kant sich deutlicher über den Charakter des ungeordneten Materials ausgesprochen hätte, unterliegt keinem Zweifel.

2. Die Tatsache der Aposteriorität des Mannigfaltigen der empirischen Anschauung, dem die Gestalt einzuordnen ist, schränkt die Tragweite der „Kopernikanischen Drehung" zwar auf ihr richtiges Mafs ein, widerlegt sie aber nicht.

3. Das Resultat der transscendentalen Ästhetik wird durch die festgestellte Beschaffenheit des Mannigfaltigen, sofern Empfindung und Gestalt in Betracht kommen, nicht beeinträchtigt. Hingegen bietet der Begriff der Bewegung Schwierigkeiten, die aber die Ästhetik nicht antasten, denn sie gehören zum Problem der Möglichkeit empirischer Gesetze.

Es sei noch hervorgehoben, dafs ähnlich wie Schopenhauer auch Lotze eine Ableitung der Mannigfaltigkeit vermifst. Er

zieht aber daraus die entgegengesetzte Konsequenz. Er meint: „Die Unzulänglichkeit dieser Ansicht lag darin, dafs sie dem Geiste zwar die Anschauung des Raumes als angeborenen Besitz zuschrieb, aber nicht versuchte, die Benutzung dieses Besitzes zu erklären. Wir haben nicht nur eine Anschauung des leeren Raumes, sondern eine räumliche Anschauung der inhaltvollen Welt, und es war nachzuweisen, wie in jener leeren Form, die wir dem Wirklichen der Erfahrung entgegenbringen, dieses Wirkliche seine bestimmten Plätze ein- und seine bestimmten Gestalten annimmt. Die Lösung dieser Aufgabe war unmöglich ohne die Voraussetzung, dafs zwischen den Dingen selbst mannigfache Beziehungen bestehen, deren eigentümliche Unterschiede und Bedeutungen durch entsprechende Formen räumlicher Beziehungen sich abbilden oder in die Sprache des Raumes übersetzen lassen."[1]) Noch deutlicher heifst es an anderer Stelle: „Es ist ganz unzulässig, sowie namentlich die populären Darstellungen aus seiner [Kants] Schule förmlich in diesen Gedanken schwelgten, die Dinge an sich als völlig fremdartig den Formen zu fassen, in denen sie uns doch erscheinen sollen; für die bestimmten Orte, Gestalten und Bewegungen, welche wir die Erscheinungen im Raume einnehmen, behaupten oder ausführen sehen, ohne sie nach unserem Gefallen ändern zu können, mufs es Bestimmungsgründe in dem Reiche der Dinge an sich geben.[2])"

Ebenso erblicken Laas und Bergmann in diesem Umstande eine Schwierigkeit für die Erkenntnistheorie Kants. Bergmann meint: „Man kann nur annehmen, dafs die bestimmte räumliche und zeitliche Verbindung, in welcher der Verstand die Impressionen vorfindet ihm keine Wahl lasse, in welcher Ordnung er sie zusammenfassen wolle, damit sie der Forderung durchgängiger Regelung entsprechen."[3]) Ähnlich schon vorher Laas: „Wie grofs in Wirklichkeit Raum- und Zeitlängen, wie intensiv Qualitäten angesetzt werden müssen, das ist doch wohl auch eine Frage, welche Objektivität und gesetzlich geordnete Erfahrung angeht, eben so angeht, wie die, welches die objektive Abfolge der Erscheinungen sei. Dieselbe wird

[1]) Lotze, Mikrokosmos, 2. Aufl. 496.
[2]) Derselbe, Metaphysik, 2. Aufl. 202.
[3]) Bergmann, Sein und Erkennen 91. Man vgl. auch Geschichte der Philos. II, 63.

in der Theorie der Bedingungen der Erfahrung nirgends erörtert. Mag sein, dafs diese Bedingungen, kantisch geredet, a posteriori sind und das materiale betreffen: aber so ist ja wohl auch sofort deutlich, dafs ohne Mitberücksichtigung dieser Seite der Erfahrung diese nicht aufzubauen war. Hätte Kant auf sie eingehender acht gehabt, so wäre es ihm vielleicht doch rationeller erschienen, aus den Materialien die Formen zu deduzieren.“ [1]) Aber die angeführten Denker verquicken das Problem der Mannigfaltigkeit mit der Frage der Synthesis dieser Mannigfaltigkeit, Fragen, die wie wir gesehen haben, getrennt behandelt werden müssen.

---

[1]) Laas, Idealismus und Positivismus III, 483.

Bericht über den Inhalt und die Ergebnisse der nicht gedruckten Partien dieser Dissertation.

Nach der Erörterung der Widerlegungen des Idealismus ist in dieser Ausgabe ein Abschnitt ausgefallen, der betitelt war: „Wie ist das Ding an sich beschaffen?“ An Hand der „Bemerkungen zu L. M. Jakobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden“ bemüht sich der Verfasser zu zeigen, dafs trotz der wiederholten Abweisung unserer Frage durch Kant, die Erdmannsche Annahme, dafs sich Kant die Dinge an sich nach Art der Leibnizschen Monaden gedacht habe, vollständig zu recht bestehe. Sie wird bekräftigt durch die Tatsache, dafs Kant in den zitierten „Bemerkungen“ ausdrücklich positive Eigenschaften der Dinge an sich angibt. Ferner sucht der Verfasser festzustellen, dafs Kants Aussagen über die Beschaffenheit der Dinge an sich insofern mit dem Ergebnis der Kritik der reinen Vernunft in keinem Widerspruch stehen, als das Ding an sich in seiner theoretischen Philosophie überhaupt keinen berechtigten Platz findet, da Kants Festhalten an diesen Dingen auf seine praktische Absichten zurückzuführen ist. Wird dies aber berücksichtigt, so ist auch die Frage nach den Eigenschaften der transscendentalen Objekte nicht unerlaubt, wenn man auch zugeben mufs, dafs ihre Beantwortung nur auf dogmatischem Wege geschehen kann.

Der zweite, hier nicht abgedruckte Teil der Arbeit zerfällt in zwei Abschnitte, die folgende Fragen erörtern: „Wie ist eine notwendige Übereinstimmung unserer Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung mit ihrer tatsächlichen Affinität zu erklären?“ und „Wie ist das Ergebnis der Deduktion mit der Möglichkeit empirischer Gesetze in Einklang zu bringen?“ Im ersten Abschnitt wird gezeigt,

dafs nach der Kantischen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori nur dann einzusehen ist, wenn die Ordnung und Regelmäfsigkeit der Erscheinungen vollständig und ausschliefslich vom Verstande herrührt, d. h. wenn die empirische Affinität der Gegenstände der Erfahrung nur eine Folge der transscendentalen ist. Dafs demgemäfs von einer den Erscheinungen schon von selbst inhärierenden, vom Verstande unabhängigen Ordnung nicht die Rede sein kann. Die Frage der Übereinstimmung wird also dadurch gelöst, dafs gezeigt wird, dafs es nicht zwei Ordnungen gibt, die miteinander konform sein könnten oder nicht. Vielmehr gibt es nur eine Ordnung, die mit sich selbst übereinstimmt. Bekräftigt wird diese Interpretation durch Heranziehung mehrerer Äufserungen Kants aus den Losen Blättern und den Reflexionen. Es wird ferner gezeigt, dafs es Kant nicht gelungen ist, die einzelnen Kategorien aus der Einheit der Apperzeption durch eine lückenlose Deduktion abzuleiten. Es wird hervorgehoben, dafs sich Kant dieses Mangels bewufst geworden sei, dafs er jedoch diesem Umstand kein allzugrofses Gewicht beigelegt habe, indem er mit Recht betonen konnte, dafs das Hauptziel seiner Untersuchungen: die kritische Grenzbestimmung unserer Erkenntnisse trotz dieses erwähnten Mangels erreicht sei.

In dem zweiten Abschnitt wird gezeigt, dafs, wie es in der transscendentalen Ästhetik unmöglich war, die bunte Mannigfaltigkeit der äufseren empirischen Formen aus der reinen Form der Anschauung abzuleiten, ebensowenig die empirischen Gesetze aus den Kategorien, als allgemeinsten reinen Gesetzen des Verstandes abgeleitet werden können. Ist jedoch die Lehre der Ästhetik durch das Vorhandensein aposteriorischer Formen und Gestalten und die Unmöglichkeit ihrer Ableitung aus der reinen Form unangetastet geblieben, so bedeutet hier das blofse Vorhandensein (und nicht erst das Problem der Ableitung) empirischer Gesetze einen Widerspruch in der Erkenntnislehre Kants. Denn mit dem Moment, wie den Erscheinungen die geringste vom Verstande unabhängige Autonomie zugestanden wird, ist das Prinzip der Deduktion zerstört. Weiter wird erörtert, dafs durch den Sinn der dritten Antinomie dieser Widerspruch noch klarer zutage tritt, und dafs

die Annahme einer transscendentalen prästabilierten Harmonie — wie sie Kant in der Streitschrift gegen Eberhardt[1]) und in einem Briefe an Herz[2]) mit seiner Erkenntnislehre wohl zu vereinigen weifs — unsere Schwierigkeit nicht zu lösen vermag. Endlich wird diesem Ergebnis gemäfs die Rolle des Dinges an sich beim Zustandekommen der empirischen Anschauung — im weitesten Sinne dieses Begriffes — bestimmt und festgestellt, dafs nach den unausgesprochenen Konsequenzen der Kantischen Kategorienlehre alle Mannigfaltigkeit der Qualitäten, der Formen und der Bewegung auf das differenzierte Wirken der Dinge an sich selbst zurückgeführt werden mufs.

Im Anhang, der betitelt ist „Über Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile", wird gezeigt, dafs diese Einteilung nicht eine Theorie der Urteilsgeltung oder Kriterien der Wahrheit gewisser Urteile geben wollte. Vielmehr seien diese Erörterungen der Prolegomena eine verkürzte Deduktion der Kategorien. Es wird nachgewiesen, dafs, wie bereits in der Kritik der reinen Vernunft, Kant auch hier zeigen wollte, dafs die Kategorien es sind, wodurch unsere subjektiven Vorstellungen die Beziehung auf ein Objekt gewinnen, und wodurch sie zu objektiven — wenn auch dadurch allein noch nicht zu objektiv gültigen — Urteilen führen; dafs ferner durch diese Interpretation manche Schwierigkeiten, die die Lehre von den Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen von jeher bereitet hat, beseitigt werden, wobei hervorgehoben wird, dafs der Sache nach diese Einteilung bereits in der Kritik der 1. Auflage durchgeführt worden sei.

---

[1]) Über eine Entdeckung usw. gegen Ende.

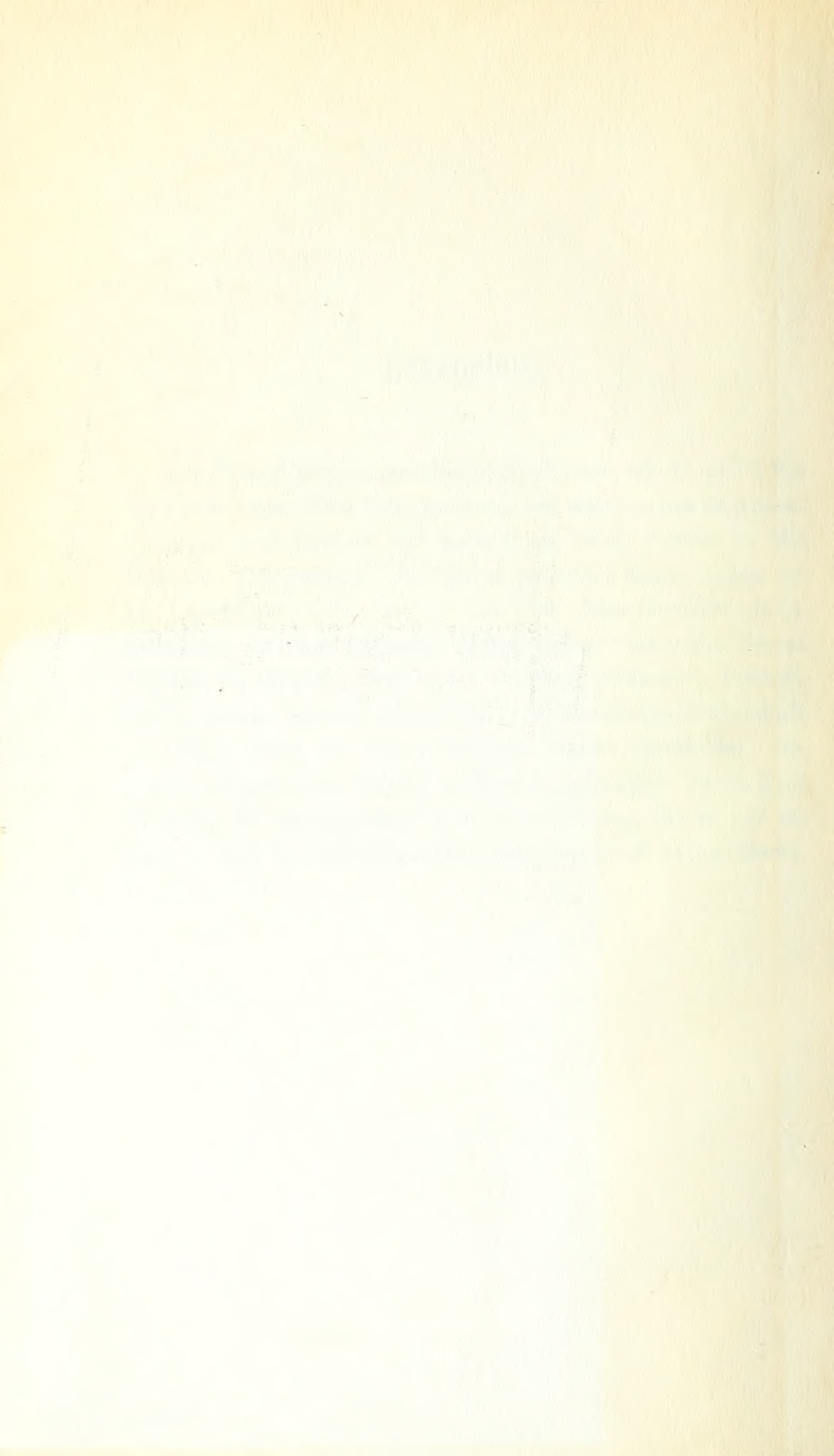
[2]) Brief an Herz vom 26. Mai 1789.

Lebenslauf.

Ich, Simon Brysz, mosaischer Konfession, wurde am 25. Mai 1884 zu Uniejew, Russ. Polen geboren. Ich besuchte das St. Annen-Gymnasium in Krakau und bestand an dieser Anstalt im Mai 1906 die Reifeprüfung. Im Herbst desselben Jahres bezog ich die Universität Berlin, an der ich mich zehn Semester philosophischen Studien widmete. Meine Lehrer waren die Herren Professoren Breysig, Brückner, Cassirer, Erdmann, Paulsen, Riehl, Rubens, Simmel, Stumpf und v. Willamowitz-Moellendorff.

Ihnen allen bin ich zu tiefstem Danke verpflichtet. Besonders danke ich meinem hochverehrten Lehrer Herrn Prof. Erdmann für die Anregung und Unterstützung, die er mir bei dieser Arbeit in wohlwollendster Weise hat zuteil werden lassen.






UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 04 14 03 007 1